
PALABREAR
AUTORRECONOCIMIENTO
Y LUCHA
CONTRA EL RACISMO
MUJERES EN EL SUR DE LA GUAJIRA



AUTORRECONOCIMIENTO Y LUCHA CONTRA EL RACISMO

MUJERES DEL SUR DE LA GUAJIRA

Autorreconocimiento y lucha contra el racismo. Mujeres del sur de La Guajira
Palabrear. Círculos de mujeres wayuu, wiwas y afrodescendientes.

Directora general
Martha Lucía Márquez Restrepo

Subdirector de programas
Juan Pablo Guerrero Home

Coordinadora del programa Movilización, DD. HH. e Interculturalidad
Jenny Paola Ortiz Fonseca

Asesoras y asesor de la línea Interculturalidad
Luisa Fernanda Rodríguez Gaitán
Juan Federico Giraldo Salazar
Leidy Laura Perneth Pareja
Jenny Paola Ortiz Fonseca

Autoras
Angélica Patricia Ortiz, Julia Asís, Leinis Medina, Nulvis Ramírez, Luz Katherine Sarabia, Yanet Ortiz, Yanet Ortiz Bouriyu, Susana Peláez, Odalis Ramírez, Katia Ustate Carranza, María José Pinto Castro, María Cristina Fuentes, Yuri Fuentes, Yeimi Ipuana, Yaritza Barón, Camila Peláez, Mónica López, Eneris Molina, Carmen Pérez, Delvis Camargo, Yeimis Villazón, Denis Ipuana, Clairenis Carrilo Arregocés, Clairis Carrillo Arregoces, Yandis Ortiz, Nálides Pinto, Diana Galindo, Leidy Laura Perneth Pareja.

Coordinadora de Comunicaciones e Incidencia
Katalina Vásquez Guzmán

Coordinación editorial
Juan Federico Giraldo Salazar
Edwin Parada Rodríguez

Asistente editorial
Valentina Martin Roa

Corrección de estilo
Azucena Martínez

Diseño y diagramación
Silvia Juliana Trujillo Jaramillo
Maya Corredor Romero

Ilustraciones
Maya Corredor Romero

Cinep/Programa por la Paz
Carrera 5 n.º 33B–02
PBX: (+57 1) 2456181
Bogotá, D.C., Colombia
www.cinep.org.co

Primera edición, febrero de 2022
Bogotá, D.C., Colombia

ISBN (impreso): 978-958-644-305-5
ISBN (digital): 978-958-644-324-1

La publicación de este documento es posible gracias al apoyo financiero del Gobierno Vasco y Alboan.

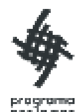




Cinep_ppp
Cinep_ppp
Cineppppp
CINEP/PPP















CONTENIDO

PRESENTACIÓN 6

BREVE DISERTACIÓN INICIAL SOBRE RAZA, RACISMO Y CUERPOS RACIALIZADOS 10

¿POR QUÉ SER MUJERES INDÍGENAS, NEGRAS Y AFRODESCENDIENTES DEL SUR DE LA GUAJIRA PRODUCE DOLOR? 27

Los dolores de Ella 34

Cuerpos racializados, autodesprecio y reapropiación 36

Vergüenza y orgullo 46

Silencio, autoestima y colectividades 51

COMBATIR EL RACISMO Y PROMOVER EL AUTORRECONOCIMIENTO. PROPUESTAS DESDE LAS MUJERES 62

Nuestros diálogos y conflictos sobre quiénes somos-seremos 67

Nuestra ruta de acción 84

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 90

PRESENTACIÓN

En este documento compartimos la experiencia de juntanza entre mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas del sur de La Guajira, para reflexionar y actuar frente a nuestro derecho a una vida libre de violencias. Estos encuentros tuvieron lugar a partir del espacio Círculo de la Palabra de las Mujeres (en adelante Círculo de la Palabra o Círculo), desarrollados por el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP) en sur de La Guajira, Sierra Nevada de Santa Marta y Cartagena, en el marco del proyecto “Educación intercultural por la defensa de los derechos de los grupos étnicos. Fase II”[1]. El Círculo de la Palabra —al que estaremos haciendo referencia permanente— fue un ámbito creado para poner en diálogo nuestros procesos de socialización de género, las violencias que hemos vivido, los dolores que nos habitan, así como las resistencias y cambios que hemos agenciado en nuestros territorios.

1 Nota del editor: Las y los invitamos a leer las reflexiones conceptuales, políticas, metodológicas y territoriales construidas en el proceso de juntanza entre mujeres de Cartagena, La Guajira y Sierra Nevada de Santa Marta que se encuentran en el libro denominado *Inicios y devenires de la juntanza* que posiciona categorías que permiten nombrar la experiencia vivida desde donde se narra la serie Palabrear. Círculo de mujeres wayuu, wiwas y afrodescendientes.

Parte de la intención de estos Círculos fue que las mujeres **construyéramos una agenda de acción colectiva** que aportara a la eliminación de las violencias que enfrentamos. En el marco de esa construcción —y a partir de una serie de encuentros, ires y venires—, las mujeres del sur de La Guajira decidimos situar en el centro de nuestra agenda la violencia racista que ha atravesado históricamente nuestros propios cuerpos. Ciertamente, ha significado un esfuerzo poner en diálogo nuestras experiencias, por cuanto reconocemos que hemos tenido trayectorias históricas diferentes, pero el racismo ha sido una violencia común frente a la cual seguimos haciendo resistencia.

En esta sistematización nos situamos desde lugares que atraviesan lo corporal, lo íntimo y nuestras relaciones en una estructura social, económica, política y cultural específica. Las experiencias corporales del racismo en ocasiones son banalizadas y se les resta estatus político. Además, se leen desde el lugar inferiorizado de las discusiones que se feminizan. Aquí las situamos en un lugar político importante para comprender la experiencia del racismo y las subjetivaciones que produce.

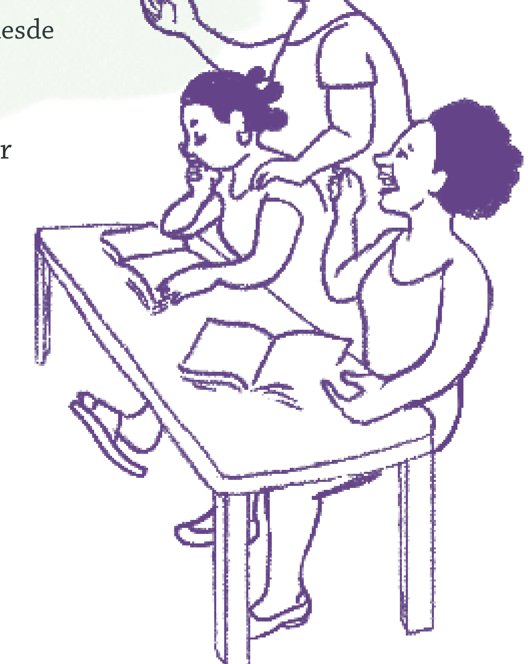
En términos epistemológicos y metodológicos les otorgamos un lugar relevante a nuestros relatos de vida, desde los cuales fue posible enunciar e, incluso, interpretar nuestra experiencia a partir del diálogo intersubjetivo. Así, los relatos son el centro de esta sistematización. O, habría que decir, la

experiencia narrada. Esto nos sitúa en una posición que, como diría Trebisacce (2016), rehúye y rechaza las ilusiones de la omnipotencia del conocimiento neutral y des-encarnado.

Creemos que con las experiencias aquí sistematizadas aportamos a la compresión del racismo; por supuesto, es una compresión situada y, por lo tanto, parcial. En ese sentido, compartimos con Donna Haraway la apuesta por las

> epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (1995, p. 335).

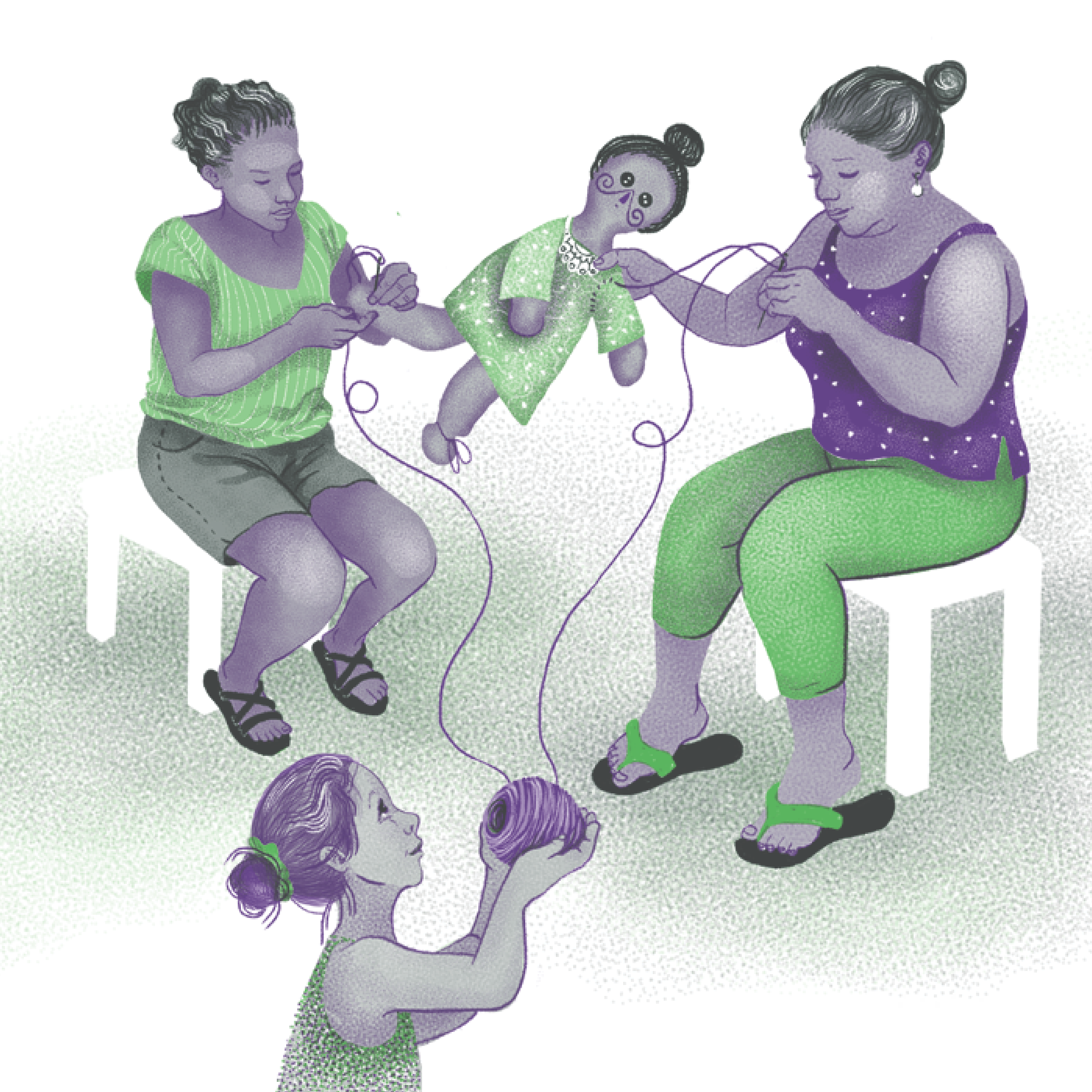
Desde nuestra lugarización, creemos posible provocar y ampliar debates en el Caribe, un territorio que también habitamos, con sus complejidades y su imposibilidad de homogeneización. El racismo está imbricado con la historia del Caribe; hoy, desde esta reflexión corporizada-encarnada, seguimos insistiendo en la necesidad de posicionar esta discusión, no desplazarla, no encubrirla, porque hacerlo le resta a nuestras luchas por combatir desigualdades históricas.





BREVE DISERTACIÓN INICIAL SOBRE RAZA, RACISMO Y CUERPOS RACIALIZADOS





CLOTILDE TIENE UNA MARCA

En la punta de la nalga Clotilde tiene una marca. No es un lunar. No es una señal de sus caídas de infancia. No es un golpe del columpio de madera improvisado con icos en la rama de un tamarindo. No es una limpia que le dieron cuando se quedó velando unos dulces en la tienda. No. El secreto de la marca de Clotilde no es un secreto pequeño, sino un sufrimiento público. Nada ni nadie ha podido borrársela, y a veces en las noches de lluvia vuelve a dolerle como si acabaran de hacérsela, y Clotilde se unta un poco de arará rallado en mentol para aliviarse, pero ya no le duele en la punta de la nalga, sino en todo el cuerpo, y más allá de su cuerpo, en su espíritu. A Clotilde le duele en el alma que alguien le haya marcado una parte de su cuerpo. El secreto de su marca lo sufrió la mamá de Clotilde el día que lo supo y el papá de Clotilde, y los hijos de Clotilde, mejor dicho, todos en la casa están marcados por esa señal, y toda la ciudad está marcada por el dolor de Clotilde. Y yo también, aquí en silencio, estoy marcado por la señal de Clotilde. Para qué lo voy a negar. La de Clotilde no son esos tatuajes que ahora se ponen las muchachas en lo más impredecible de su cuerpo. En la oreja, en el ombligo, en el muslo o en el seno.

No: la de Clotilde es una carimba. Es la marca de hierro candente que les ponían a los esclavos comprados en la plaza, en el bazar de negros africanos de Cartagena de Indias. La de Clotilde es la huella que la ciudad no ha podido borrar más allá de su propia piel.

Es una huella que está muy adentro de cada uno de los cartageneros cuando a alguien se le desprecia y se le excluye. Para ser claros: la marca de Clotilde se despierta cada vez que a alguien le cierran una puerta. Debajo de la marca de Clotilde, está toda una parentela de muchachos y muchachas africanas marcados por el mismo hierro. Debajo de esa marca ha estado pisoteada África y Cartagena de Indias, que es su otra hermana. ¿En dónde estaba Dios cuando pusieron a calentar el hierro para Clotilde? —se preguntan las hijas de Clotilde—. La respuesta es siempre un pantano de lágrimas. En las noches más tranquilas, Clotilde quería olvidarse de esa marca, y su marido le acariciaba como un ángel la madera oscura y tierna de sus nalgas, y por un instante, ella sentía que la marca se borraba por la gracia del amor. Por un momento parecía no haber existido el bazar de los esclavos africanos en donde

está ahora la Plaza de los Coches o la Plaza de la Aduana. Por un momento, tampoco había existido un guerrero llamado Benkos Biohó que enfrentó a los ejércitos y creó el primer palenque en América. Por un momento, todo parecía haber salido de los labios de Manuel Zapata Olivella, el bisnieto de Clotilde. Alguien quiso consolarla diciéndole "tranquila mujer que esa marca la tienen la mayoría de las mujeres negras de Cartagena", como si esos paños tibios pudieran consolar a Clotilde. Como si el asunto se resolviera poniéndole un poco de seda a la herida. Pero no. Sólo el señor Pedro Claver, que era un santo varón, había llorado por las noches frente a aquel espectáculo de la esclavitud que ahora dicen que desapareció del panorama de Colombia hace ciento cincuenta años. Pero Clotilde no cree, Virgen Santísima. ¿Cómo puede creerlo si todavía le duele?

GUSTAVO TATIS GUERRA (2009, PP. 7-8).

Una herida colectiva permanece en nuestros cuerpos de mujeres racializadas, una que nos ha anticipado; no hay generación de nosotras que no la haya padecido. Es la herida del autodesprecio y la vergüenza que produce el racismo engendrado por el colonialismo. El martiniqués Frantz Fanon, en su obra *Piel negra, máscaras blancas*, ya hacía referencia al trauma social que implicó el "hecho colonial" sobre las sociedades colonizadas, según señala Grifo (2013, p. 3).



Para el historiador cartagenero Alfonso Múnera, la esclavitud representa un trauma fundacional que

> sigue pesando de manera aplastante sobre miles y miles de seres humanos, a quienes redujo a una condición de inferioridad, les negó posibilidades y los puso en circunstancias de enorme desventaja. Hay que partir de ese reconocimiento porque ese trauma está detrás de la marginalidad, la exclusión y la miseria de la gran mayoría de los afrocolombianos (Citado en Rodríguez, 2011, párr. 6).

Autores como Walter Mignolo, por su parte, hablan de una *herida colonial*, haciendo referencia a "la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte" (citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 162). Damnés es una categoría que utilizó Fanon para referirse a los sujetos subalternos coloniales —los negros en particular, pero los colonizados en general—, como

condenados de la tierra. Esto ha implicado “una experiencia vivida de miseria y muerte agenciada por el colonialismo que los condena a una proverbial deshumanización. Así, su existencia individual, y en ocasiones la de colectividades enteras, es dispensable en la reproducción de las relaciones de dominación” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 161).

De esa herida a la que se le impide cicatrizar a través de permanentes ejercicios de racismo —en nuestro caso, hacia mujeres indígenas, negras y afrodescendientes— da cuenta la sistematización de esta experiencia. Ahora, ¿cómo entendemos el racismo?

La escritora afroamericana Audre Lorde, en su discurso *Del uso de la ira: la respuesta de las mujeres al racismo*, lo define como la “creencia en la superioridad inherente de una raza con respecto a las demás y, por tanto, en su derecho a dominar, ya sea manifiesto o implícito” (1981, párr. 1). Compartimos con Elizabeth Castillo (2011) que el racismo en Colombia

Una herida colectiva permanece en nuestros cuerpos de mujeres racializadas, una que nos ha anticipado; no hay generación de nosotras que no la haya padecido.



constituye un fenómeno estructural que se expresa en diferentes escenarios de la vida cotidiana e institucional; opera a través de concepciones y prácticas de inferiorización respecto de las poblaciones afrodescendientes e *indígenas*[1], su historia y sus culturas. Para María Isabel Mena (2016), el racismo es una terrible maquinaria, histórica y organizada, que está en la escuela, en el mercado de juguetes, en la salud, en la política; no hay un ámbito en el que el racismo no hunda sus tentáculos.

Lorena Cabnal, desde su posición de mujer indígena maya-xinka, define el racismo como una raíz histórica y estructural de origen patriarcal, que

> arremetió con la penetración colonialista en la vida de pueblos originarios de Abya Yala,[2] y de las mujeres en particular. Nació, se engrosó y se alimentó en la colonia, y luego se ha venido fortaleciendo en la conformación de la estructura de países y repúblicas, donde ha creado y sigue creando condiciones para que su existencia hegemónica continúe siendo una sostenedora de dominación y subyugación de los pueblos, a través de instituciones y leyes occidentales masculinas (Citada por Korol, 2016, p. 27).

Ahora bien, conviene traer a esta disertación la distinción que hace Rita Segato entre el racismo como prejuicio y el racismo como discriminación. En el primer caso, es una actitud racista de fuero íntimo, de las convicciones per-

1 La cursiva es de las autoras.

2 Término utilizado por los kuna para designar el continente americano. Significa "*Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento*" (cursivas en el original). (Maldonado y Ruiz, 2014, párr. 1).

sonales, generalmente al respecto de personas no blancas; el segundo, por su parte, es el efecto de esa convicción personal en la esfera pública: la exclusión de recursos, servicios y derechos disponibles en el espacio público de los miembros del grupo humano considerado inferior (2006, p. 2).

Si bien el racismo fue definido colectivamente en el Círculo de la Palabra como una violencia sistemática en la vida de mujeres indígenas, negras y afrodescendientes, esto no nos eximió de un debate en torno al uso de la categoría raza, particularmente con algunas compañeras del pueblo wayuu. Para ellas, acudir a esta noción era tanto como consolidar una invención que ha servido para discriminar. Estas compañeras rechazaban —y rechazan— la raza como categoría identitaria e insistían —insisten— en que ellas no se definen en función de genotipos y fenotipos, sino frente a una historia común, y una ancestralidad que no guarda vínculo con asuntos biológicos o biologizados. Ellas reivindicaban —y reivindican— la etnia como categoría identitaria, política y dignificadora. Un sector de ellas, incluso, apelaba más a la noción de discriminación que a la de racismo; implícitamente había una alusión directa a lo étnico cuando se hacía referencia a "discriminación", más que a otras categorías: clase, género, procedencia. Este debate daba cuenta de las diferencias en la experiencia histórica de las mujeres que integran el Círculo.

Al respecto, conviene retomar en esta discusión a Verena Stolcke, quien señala que el término "étnico" se difundió de forma más amplia en la posguerra. A partir de ese momento, afirma, muchos estudiosos rechazaron la categoría raza bajo un repudio ético humanista de las doctrinas racistas del nacismo. Entonces, la categoría étnica enfatizaba en que las comunidades humanas son fenómenos históricos y culturales, en lugar de agrupaciones dotadas de rasgos morales e intelectuales de origen "racial" y, por lo tanto, hereditarios (2000, p. 35).

Para Stolke, una de las consecuencias de sustituir raza por etnicidad ha sido la tendencia a minimizar o esquivar el fenómeno del racismo realmente existente, es decir, el que se dieran discriminaciones y exclusiones que se justifican ideológicamente, atribuyéndolas a supuestas deficiencias morales e intelectuales de orden racial y hereditario. En consecuencia, califica este desplazamiento como una forma de encubrimiento. Así mismo, cuestiona cómo la misma noción de etnicidad ha tendido hacia la esencialización y naturalización (2000, p. 35).

Si bien nosotras seguimos enunciándonos identitaria y políticamente desde la categoría étnica de indígenas y afrodescendientes, fue conveniente debatir la importancia de no renunciar a la reflexión sobre los asuntos raciales y las relaciones racializadas, así como a sus efectos en nuestros cuerpos, subjetividades y nuestras luchas antirracistas. Al respecto, en uno de nuestros Círculos debatimos, apoyadas en Aníbal Quijano (2014), que la raza es una idea, "una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo" (p. 777).

Entendemos que bajo esta idea se codificaron las diferencias entre conquistadores y conquistados, apelando a una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo y fundante de las relaciones de dominación que la conquista imponía (Quijano, 2014, p. 778).

Entonces, la raza no existe en términos biológicos, esta opera, más bien, como un instrumento de dominación que busca justificar y legitimar el control de unos cuerpos sobre otros. Aquí es importante la anotación de Mignolo cuando advierte que la categorización racial no consiste simplemente en decir "eres negro o indio, por tanto, eres inferior", sino en decir "no eres como yo, por tanto, eres inferior" (2007, p. 43). Así, como señala Quijano, la raza existe como coartada del poder, literalmente nada tiene que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado (citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 117).

Ahora, Mignolo distingue entre 'raza' y 'etnia', siguiendo las cadenas de asociación de rasgos fenotípicos en la primera y culturales en la segunda:

> La raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común (2007, pp. 41-42).

La raza no existe en términos biológicos, esta opera, más bien, como un instrumento de dominación que busca justificar y legitimar el control de unos cuerpos sobre otros.

Pero esto no significa que se mantienen absolutamente separadas. Para Mignolo,

> el racismo se apropia de ambas categorías para articular sus prácticas discriminatorias hacia grupos subalternizados, que son racializados [...] El racismo ha sido una matriz clasificadora que no sólo abarca las características físicas del ser humano, sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas [...] y las clasificaciones geopolíticas del mundo (citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 124).

Lo anterior no quiere decir que la categoría colonial 'indio', por ejemplo, no esté desprovista de marcas raciales. De hecho, en las narrativas de discriminación racial muchas mujeres wayuu contaron cómo las personas se referían despectivamente a ellas como 'indias', 'indiecitas'. Peter Wade (2000) advierte que tanto a finales del siglo XIX como a principios del XX, los discursos sobre la nación hacían referencia a las deficiencias de la sangre india y negra,

es decir, indio también era una categoría racial y, a su juicio, conserva estos elementos del pasado. Algunas participantes del Círculo de la Palabra de las Mujeres distinguían entre india e indígena. En la primera, operan discriminaciones étnico-raciales, pero parecía ser, fundamentalmente, un marcador racial; el que les dijeran indias siempre les resultaba insultante. La segunda —indígena— la entendían más como una categoría étnica, de afirmación identitaria; desde ahí se definían.

Ahora, dado que la experiencia de mujeres indígenas, negras y afrodescendientes frente al racismo es diferente, convendría para nuestro caso retomar los tres tipos de víctimas del racismo descritos por Rita Segato, que, si bien no aplican para todas las mujeres del Círculo, sí logran nombrar las formas como algunas se narran a sí mismas.

RAZA CON ETNICIDAD

Aquellas "que conjugan una diferencia racial, un signo fenotípico, con un patrimonio cultural idiosincrático. Se trata, entonces, de un grupo étnico-racial discriminado" (2006, p. 4). Conforme al palabreo en los Círculos, esta suele ser la experiencia de la mayoría de mujeres negras y afrodescendientes, y algunas mujeres wayuu del sur de La Guajira.

RAZA SIN ETNICIDAD

> Aquellas personas que exhiben trazos raciales como color de piel, tipo de cabello, formato de los labios y de la nariz, etc., pero sin necesariamente ser portadoras de un patrimonio cultural diferenciado. Es el caso de una gran parte de la población negra en Brasil, por ejemplo, profundamente imbricada en la sociedad nacional en lo que respecta a costumbres, religión, fiestas, etc., pero no por eso libre de la discriminación que presiona a sus miembros a permanecer en las tareas menos prestigiosas y en los estratos sociales más pobres. (2006, p. 4).

Esta es la experiencia de algunas mujeres que, si bien reconocen corporalmente en ellas *rasgos afro* que las hacen objeto de discriminación, no han definido su pertenencia étnico-racial, se encuentran en conflicto frente a ello o están iniciando ese proceso de elaboración.

ETNICIDAD SIN RAZA

En esta categoría Segato sitúa a

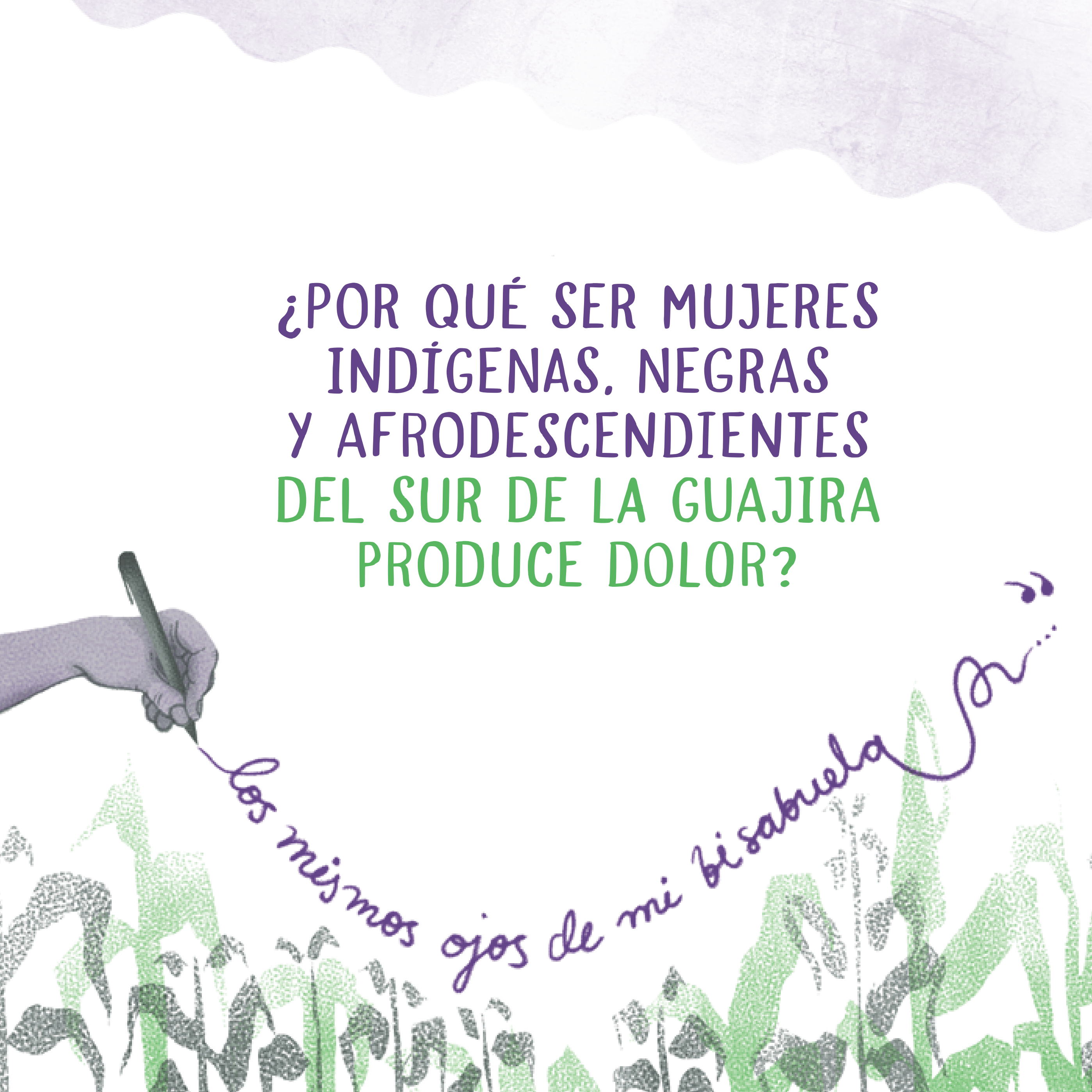
> personas pertenecientes a pueblos marcados por el cultivo y la transmisión de un patrimonio cultural idiosincrático y conductores de una trama histórica que reconocen como propia pero que, debido a un antiguo proceso de mestizaje, no necesariamente exhiben trazos raciales que las distinguen de la población de su región o nación. (...) En este caso, son los comportamientos, el vestuario, la lengua, el acento o el apellido lo que marca a la persona y resulta en su discriminación por parte de la población blanca (2006, p. 4).

En esta posición se encuentran algunas mujeres wayuu del Círculo de la Palabra de las Mujeres, quienes racialmente, según ellas anotan, podrían ser ubicadas como mestizas, pero sus marcadores étnicos las hacen objeto de discriminación.

Entendemos que todo intento de categorización es complejo, que incluso podría fracasar en nombrar la experiencia de los sujetos, pretender fijarlos o dejar muchas experiencias por fuera, algunas de las cuales están en permanente tránsito. Sin embargo, estas categorías planteadas por Segato, como dijimos antes, narran parcialmente estas experiencias; seguramente para algunas mujeres también serán enunciaciones temporales porque siguen andando en este proceso.




"...Mi madre dice que tengo...
Nadia López García -Poeta.


¿POR QUÉ SER MUJERES INDÍGENAS, NEGRAS Y AFRODESCENDIENTES DEL SUR DE LA GUAJIRA PRODUCE DOLOR?
los mismos ojos de mi bisabuela...”

NTUCHINUU[1] (OJOS)

NADIA LÓPEZ GARCÍA

Mi madre dice que tengo los ojos de mi bisabuela.
Recuerdo sus ojos mientras limpiaba maíz.
Muchas veces la vi llorar,
llorar cuando cocinaba,
cuando cantaba,
cuando ponía café.
Es cierto, le pregunté ¿por qué lloras tanto, má?
Y ella me decía, así sin dejar de llorar:
porque nosotras tenemos ríos adentro
y a veces se nos salen, tus ríos aún no crecen,
pero pronto lo harán.
Ahora lo comprendo todo,
ahora tengo ríos en mí
y en mis ojos.

1 Término en tu'un savi, tercera lengua indígena más hablada en México, también conocida como mixteca.

"Yo hablo de millones de hombres [y mujeres] *a los que sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo".*[2]

AIMÉ CESAIRE (2006, P. 20)

—la ropa interior del negro huele a negro, los pies del negro son grandes, los dientes del negro son blancos, el gran tórax del negro—, me deslizo por los rincones, me quedo silencioso, aspiro al anonimato, al olvido. Basta, pues ya lo acepto todo, pero déjenme pasar desapercibido.

(...)

Vergüenza. Vergüenza y desprecio de mí mismo. Náusea. Cuando me aman me dicen que es a pesar de mi color. Cuando me detestan me añaden que no es por mi color... Aquí y allá soy prisionero del círculo infernal.[3]

FRANTZ FANON (2009, P. 96)

2 Cursivas añadidas.

3 Cursivas añadidas.

Meriño, analizando a Fanon, anota que el racismo cumple una función social en las sociedades coloniales, y es justamente la de extender un "complejo de inferioridad" que, como un manto, intenta cubrir y dominar a las culturas originarias, provocando y generando un "sentimiento de inferioridad", que brota y se instala socialmente. Fanon realiza un trabajo de interpretación psicológica en el plano de la individuación del sujeto colonial y de su deseo. El complejo de inferioridad del colonizado se deriva de un doble proceso: económico en primer lugar, es decir, la irrupción violenta de la conquista y el dominio colonial. Y por la interiorización o epidermización de esta inferioridad, después (2018, p. 125).

Para Fanon la mentalidad del pueblo colonizado es lesionada, sufriendo un proceso de enajenación que provoca ese sentimiento de autodesprecio, que es insano y dañino. Como señala Ballesteros, la pretensión es debilitar y aniquilar la voluntad de sus miembros para sostener un sistema de opresión que se instala en los lugares más íntimos de su cultura, alterando su manera de sentir, pensar, decir y hacer su propia vida. En el proceso de autodestrucción, la pérdida de afecto por uno mismo es relevante, social y culturalmente, porque se convierte en un medio competente para garantizar la pervivencia de las relaciones sociales de dominación que el orden colonial requiere (2016, p. 175).

En el marco de nuestra sistematización, es importante considerar los efectos del colonialismo, y del racismo en particular, en la producción de subjetividades de las mujeres racializadas. Compartimos con Quijano que la discriminación con base en la raza impacta de manera profunda la subjetividad de los sujetos colonizados, por cuanto el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron

En el marco de nuestra sistematización, es importante considerar los efectos del colonialismo, y del racismo en particular, en la producción de subjetividades de las mujeres racializadas.

defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador (Quijano, 2014, p. 760).

Desde el inicio de nuestro Círculo, las heridas de habitar cuerpos racializados emergieron en el palabreo. La primera actividad en la que aparecieron esas narrativas fue en el Museo del Género, la cual nos permitió reflexionar sobre nuestra socialización de género a través de dos objetos: uno que representaba lo que hemos incorporado de esa socialización y otro que representaba mandatos de la feminidad que nos generan tensiones, conflictos y resistencias. A través de estos objetos narramos no solo un artefacto, sino socializaciones, prácticas, normas, relaciones. En últimas, el Museo del Género nos permitió dar apertura a la reflexión sobre el *hacerse mujeres* wayuu, negras, afrodescendientes, mestizas y rurales, según los lugares de enunciación. Queremos dedicar unas líneas a narrar los mandatos de género que emergieron en esta actividad, porque abonan a la discusión sobre el racismo. Dicho en otras palabras, los mandatos de género son también étnico-raciales. En ese sentido, hacerse una mujer perteneciente a un grupo

étnico entra en tensión y conflicto permanente con el sistema racista que debemos enfrentar.

En las mujeres wayuu se manifestó una narrativa de sí mismas en su vínculo con la vida no solo biológica, sino cultural. Así, tres objetos-prácticas aparecieron con fuerza: la manta, el tejido y el idioma. Algunas mujeres hicieron referencia a la manta como un elemento cultural que han apropiado y que representa respeto y protección del cuerpo; la manta sugiere que el cuerpo es "sagrado y que nadie lo puede tocar", decían. Otras mujeres de este pueblo han renunciado a su uso, sin abandonar su autorreconocimiento étnico; esta decisión ha llevado a que, en ocasiones, enfrenten señalamientos de occidentalización.

Por otro lado, el tejido fue presentado por algunas mujeres wayuu y por algunas mujeres afro como una práctica cultural que define su identidad étnico-genérica. Durante el encierro —ritual de transición de niña a mujer— se les enseña a tejer. Otras, aunque aprendieron a hacerlo, han rechazado esta práctica cultural porque les demanda mucho tiempo y han construido otras dinámicas cotidianas familiares, laborales y sociales que no involucran el tejido.

Sin embargo, los marcadores étnicos antes mencionados nunca fueron narrados sin estar cruzados por prácticas de discriminación, sobre todo en escenarios escolares no etnoeducativos, cuando las niñas, los niños y los jóvenes se vinculaban a la llamada 'sociedad mayoritaria', esa que se desmarca étnicamente. La experiencia en la escuela fue muy violenta para algunas compañeras, casi poniendo a prueba su capacidad para 'mantenerse' siendo wayuus. Algunas de estas discriminaciones, que operan a partir de la burla

constante, pretenden ubicar a niñas indígenas en un silencio absoluto. Para algunas, como Mónica, mantener su identidad étnica como wayuu supuso una práctica contestataria permanente.

Otro mandato de la feminidad que se materializa en los cuerpos de estas mujeres estuvo vinculado al cabello. Este permitió reflexionar sobre el cuerpo socialmente intervenido por diferentes instituciones (familia, escuela, trabajo) para diferenciar a hombres y mujeres bajo esquemas binarios de género. De esta manera, los cuerpos deben ser fácilmente clasificables en la categoría femenino-masculino sin dar lugar a ambigüedades, para lo cual se les exige a las mujeres mantener el cabello largo.

El cabello está estrechamente vinculado a otro mandato de género que aplica sobre las mujeres negras y afrodescendientes: la belleza. Esto, como debatiremos adelante, marcará fuertemente su experiencia de racismo. Ellas narraron su vivencia conflictiva y dolorosa con el pelo; este conflicto daba lugar a una pugna contra su negritud que se 'resolvía' con la práctica del alisado. Durante el proceso de autorreconocimiento, justamente, el pelo aparece como uno de los aspectos reivindicativos.

Las anteriores narrativas gravitaron en todos nuestros encuentros. Sin embargo, hubo un hito con la actividad denominada Los dolores de Ella, en la cual los relatos de racismos inscritos en el cuerpo emergieron entre el dolor, la resistencia y el tránsito hacia la sanación.

El dolor no es un lugar de victimización. En ocasiones, se pretende hablar de racismo omitiendo el sufrimiento que esta violencia produce, todo lo que lesiona y daña, física y simbólicamente. Es más, se duda o trivializa su existencia porque no 'vemos' su capacidad de aniquilación física, que se prioriza para legitimar una práctica como violenta. Esto, además, no es cierto. Invisibilizamos los crímenes por motivos raciales. Invisibilizamos violencias policiales y el despojo extractivista como crímenes producidos por el racismo; una violencia contra sujetos que se presumen sacrificables y matables. Hablar del dolor es el reconocimiento del daño. Nosotras respondemos hoy con resistencia, tramitando nuestra ira, y con procesos como el que hoy nos convocan. Pero no todas las mujeres cuentan con estos espacios y las niñas, por ejemplo, no disponen de los recursos para comprender y confrontar el racismo. He ahí la importancia de esta reflexión.

Los dolores de Ella

Con la intención de avanzar hacia la construcción de una ruta de acción colectiva que contribuyera a una vida libre de violencias, en esta actividad realizamos un taller de muñecas. Encontramos en las muñecas un objeto simbólico que, a la vez que nos permitía narrarnos como mujeres, tomando al mismo tiempo cierta distancia, era como un diálogo en voz alta con nosotras mismas. Un ejercicio que se movilizaría entre el monó-

logo y el diálogo. Ella, jugando entre el nombre y pronombre, era una forma de habla del yo, de la otra, del nosotras.

Por el contexto de pandemia, este taller se tuvo que realizar virtualmente. A cada participante se le entregó en su respectiva casa un kit con elementos mínimos para que elaborara su muñeca (aguja, hilos, ojos, relleno siliconado y un molde básico). Sin embargo, la tela para la piel, así como el vestuario y otros materiales vinculados a identidades étnico-raciales que necesitaron fueron aportados por cada mujer, por cuanto la muñeca sería una suerte de autorretrato. Para este taller contamos con el apoyo de la Red de Mujeres Afrocolombianas Kambirí.

Este taller resultó muy útil porque al ser la muñeca un objeto asociado a la infancia personal, permitió que las participantes hablaran de los dolores vividos en el transcurso de su trayectoria de vida. Aquí apareció el racismo como una violencia que va marcando toda la experiencia vital de las mujeres, desde diferentes espacios e instituciones. Inicialmente, la muñeca de todas se llamaba Ella, y a partir de ahí hicimos un ejercicio que nos aproximó a una suerte de cartografía corporal del dolor.

¿Qué le duele a Ella? Fue la pregunta provocadora, que refería no a la literalidad del dolor físico en una parte específica del cuerpo, sino a lo que este representa en nuestra experiencia como mujeres indígenas, negras, afrodescendientes, mestizas o sin identificación étnica. A continuación compartimos los relatos y las discusiones que de ellos se derivaron.



Cuerpos racializados, autodesprecio y reapropiación



Los dolores de Ella[4]

La parte que más me ha dolido es el cabello y la que más he maltratado, porque le he echado químicos; en ese querer encajar, en cierto modo, empecé a dañar los rizos. Estoy en el proceso de recuperar, siempre me ha gustado mi cuerpo, mi tez morena, aunque sea bajita, pero en el pelo, como que lo quiero más liso. La parte que más me ha dolido es el pelo (Yandis, mujer afrodescendiente).

Los oídos, a medida que uno va creciendo, va escuchando y hay cosas que a veces dañan. Cuando maltratan verbalmente, uno escucha. Cuando chica tuve una experiencia en el colegio: estaban escogiendo a unas chicas para bailar, éramos cinco, escogieron a cuatro, a mí me dejaron por fuera. Me dice el señor, ¡tú no vas, porque tú eres negra! Entonces le queda a uno eso ahí como guardadito (Julia, mujer afrodescendiente de la comunidad de Roche).

Mi piel, porque fui rechazada cuando niña por mi color, me rechazaban por mi color y eso me dolía; fueron muchos años que duré con ese dolor. La segunda parte es la cabeza, por el pelo muy teso, muy apretado, como dice; tuve que recurrir al alicer, como todos saben el alicer quema, hace llagas. Con el fin de verme bella y para ver si opacaba en mi pensamiento el color (Eneris, negra cimarrona de Roche).

4 En estos relatos se presenta a las mujeres tal como ellas decidieron enunciarse.

Los dolores de Ella[4]

Mi dolor siempre ha sido mi cabeza, porque me decían: mira, esa ¡parece un brillo fino! Entonces vemos que como mujer negra llegué a esclavizarme desrizándome mes tras mes mi cabello. En este momento estoy en el proceso de pedirle perdón a mi cabello por todo lo que le hice, por eso es que mi muñeca tiene dos trencitas. He visto a otras mujeres negras y me he dado cuenta que las trenzas es un peinado protector, ayuda a crecer y ayuda a reconciliarte con tu cabeza y tus raíces. Decían que mi cabello era malo, y malo era lo que yo le estaba haciendo después, son las queratinas, el desrice, porque mi cabello no mató a nadie para decir que mi cabello era malo (Katia, mujer afrodescendiente de Tabaco).

Mis facciones, porque cuando era niña me discriminaban porque me decían india y eso me marcó; mi familia también me discriminó en ese sentido porque me decían que yo era la india. Entonces, eso me marcó bastante, pero gracias a Dios ya sé lo que soy y cómo soy, me discriminaban sin ser wayuu. La única de mi familia que tiene la carita como wayuu soy yo y siempre hubo discriminación por eso (Delvis, mujer wayuu).

Mi cuerpo en general, no hablo de parte de pronto física, sino más bien psicológica. Siento que tenemos autodiscriminación, y a partir de ahí viene la discriminación de las demás personas. Muchas veces no nos queremos y no nos amamos a nosotras mismas. Tuve muchos problemas de baja autoestima, que por mi pelo, que por mi cuerpo, que porque estoy gordita, entonces eso yo lo reflejaba a otras personas y eso se prestó para que me discriminaran, me molestaban. En el colegio tienden a ponerle sobrenombre, que la gordita, que la vaca. Yo siento que este tipo de círculo debería ampliarse mucho más, porque somos privilegiadas de estar aquí, que estamos teniendo amor propio, porque esto nos ha servido para amarnos un poco más, para unirnos un poco más, pero falta extendernos a aquellas personas que sabemos que están enfrentando problemas que les hacen los demás y ellas mismas (Yeimis, mujer del sur de La Guajira).

Los dolores de Ella[4]

Me pasó en el 2012, unos primos me dijeron: ¡Tú no pareces hija de tu mamá! Porque mi mamá es voluptuosa, una cinturita, unos nalgones, y yo toda sencillita, como me decían ellos "un palito". Cuando estaba en octavo se me metió la locura de alisarme, me planchaba, hasta que dije que me iba a alisar. Después de un tiempo lo dejé de hacer, no me planché más, no. Me dejé de alisar, pero me decían que seguía siendo un palillo. Se me metió la locura de que me quería operar. Después de un tiempo uno como que comienza a reflexionar, lo que lleva la sociedad es a hacer locuras como maltratar tu cabello, hacerle operaciones a tu cuerpo buscando morir en una de esas. Con el color hay distintas tonalidades en los negros, bastante me tocó lidiar también con eso en el colegio. Siempre me decían que yo era morena y yo les respondía: ¡El color moreno no existe! Tampoco eres blanca, y yo: ¡yo soy negra! les contestaba. Los negros tienen distintas tonalidades y yo soy un tipo de tonalidad también de los negros (María José, mujer afrodescendiente de la comunidad de Tabaco).

El cabello, yo antes me alisaba, hace cuatro años probé con la queratina y me dejé el pelo espectacular, con el paso del tiempo el pelo se me fue cayendo. Yo tenía el pelo que me llegaba a las nalgas, tuve que cortarlo, tuve un cambio difícil para mí porque no me gustaba el cabello, así no lo quería. Ahora estoy en transición, el cabello se me moja y se me hacen gajos. Por otra parte, es bueno decir que en Tabaco las niñas fuimos afectadas porque los escoltas nos seguían en el arroyo, no nos podíamos bañar desnudas, teníamos que correr, huir (Clairis. mujer afrodescendiente de la comunidad de Roche).

Me duele el cabello, estoy en un proceso difícil por los químicos que les apliqué. Estoy en esa parte muy difícil (Clairenis, mujer afrodescendiente de la comunidad de Roche).

Son fundamentalmente las mujeres negras y afrodescendientes quienes narran dolores y heridas de discriminación racial ejercidas a partir de su fenotipo; esto les ha implicado una relación conflictiva con su cuerpo. Ya decía la escritora afropuertorriqueña Mayra Santos-Febres:

> Las mujeres y el cuerpo siempre hemos tenido una relación problemática. Tantas veces vivimos encerradas en su parcela, sin poder salir del cuerpo; tantas veces nos vimos a nosotras mismas como ofertas para la demanda de hombres, tanto quisimos convertirnos en las doncellas puras, honradas, hermosas y amantísimas. O en las seductoras hambrientas y poderosas (2004, párr. 11).

Ahora, esta relación problemática y conflictiva solo puede ser entendida en la imbricación de género y raza, puesto que *hacerse mujeres*, con todos sus rituales de transición, les ha supuesto a las mujeres negras prácticas violentas de blanqueamiento, de *quitarse* los marcadores de la negritud, siendo el pelo la marca más visible e intervenible. Sueli Carneiro señala que las mujeres negras han tenido "una experiencia histórica diferenciada, que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene" en sus identidades de género (2005, p. 1). Para esta autora, el racismo determina las jerarquías de género en nuestras sociedades.



Académicas y activistas que han indagado la colonialidad del género han puesto en la discusión cómo esta colonialidad expulsaba a las esclavizadas-racializadas de la categoría de 'mujeres', cuyos cuerpos fueron cosificados para la explotación económica, sexual y afectiva. Cuando se afirma que, en la colonia, las negras e indígenas no eran mujeres, se hace referencia a que no representaban lo que socialmente se definía como ser mujer; esa representación respondía solo a las mujeres blancas; la noción de feminidad estaba, por tanto, eurocentrada.[5]

En esta misma línea, Carneiro ha reiterado la pregunta: ¿De qué mujeres se habla, cuando se hace referencia a *las mujeres*? En sus palabras,

> nosotras —las mujeres-negras— formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar.

5 Ochy Curiel (2018) en su indagación sobre República Dominicana encuentra que las leyes de Burgos, en 1512, establecen que, a partir de entonces, "las mujeres indígenas —que en aquel tiempo no eran llamadas mujeres— deben llevar ropa; los indios serán los maridos de esas mujeres. A partir de ahora, ellas tendrán que estar en la casa, en confinamiento, y le harán de comer a sus maridos, y ellos tendrán que pagarle tributo al rey. Además, tienen que casarse por la fe cristiana". Entonces, el género es una cuestión impuesta por la colonia; es decir, se impuso a las mujeres indígenas colonizadas esa idea de feminidad, sugiriendo que antes —al decir de Curiel— las cosas eran diferentes, ellas estaban por fuera.



¿De qué mujeres se habla cuando se hace referencia a *las mujeres*?

> Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas (2005, p. 22).

Haciendo un análisis de la sociedad brasileña, Carneiro enfatiza en que las mujeres negras no tienen lugar en la representación de reinas de hogar que ha cuestionado el feminismo hegemónico. Ellas no han sido tampoco retratadas como las musas, por el contrario, son las anti-musas, porque el modelo estético femenino es la mujer blanca (2005, p. 22).

Este último aspecto merece atención en esta sistematización, y no como un asunto accesorio o banalizado: está profundamente vinculado a esa herida colonial y a la experiencia de dolor que supone habitar el cuerpo de mujeres racializadas, ese intersticio de mujer-negra. Y es que el género tiene sus mandatos y para las mujeres uno de esos es la belleza. Pero la colonialidad estableció una oposición entre belleza y negritud; esto se expresa en algunas frases cotidianas como “es negra, pero bonita” el ‘pero’ actúa como una salvedad que advierte una excepcionalidad frente a un a priori que se ha establecido como la norma: las personas negras no son bonitas.

Esa oposición entre belleza y negritud hace que las mujeres negras siempre estén en riesgo de perder feminidad y, por tanto, de no ser mujeres, o no lo suficientemente mujeres. Esto implica también ser deseables y elegibles para cumplir con el otro mandato: establecer una relación de pareja y constituir una familia. Un atributo de esa belleza 'femenina' ha sido el pelo, por eso esas narrativas abundantes sobre dolores en el pelo, en la cabeza; ahí lo que se narra es un atributo de la feminidad. En tanto que, como lo anota Carneiro, la ideología de la blanquitud se apropia de lo estético: las mujeres negras sufrirían la obediencia a un mandato que opera de manera racista.

Ese mandato fue incorporado a lo largo de su experiencia vital, con la sobreexposición a imágenes (en cuentos, cine, novelas, muñecas) del canon eurocentrado de la belleza. Con estos dispositivos opera el racismo, de forma tal que la blancura no sea necesaria imponerla, sino desearla. En esta misma línea, María Isabel Mena, interpretando a Carlos Moore, señala que una de las características de lo que él llama el sistema raciológico es que el sujeto interiorice el narcisismo de la sociedad hegemónica. Por esta razón, muchos niños y niñas dicen "yo no soy negro", y buscan mecanismos de escape de su identidad porque es tal la aplanadora que se cierne sobre ellos y ellas que prefieren la huida (2016).

Sin duda, haber realizado un taller de muñecas negras nos permitió reflexionar que los juguetes constituyen uno de los dispositivos mediante los cuales incorporamos ese deseo de blancura y ese narcisismo de las sociedades hegemónicas. Igualmente, hicimos el ejercicio de revisar los juguetes con los que actualmente juegan nuestras hijas, sobrinas, nietas, y 'érase otra vez', la historia se repite.









Ocurre entonces que las niñas negras y afrodescendientes viven una infancia de autodesprecio, sufren por no tener el cabello lacio y largo; imagen que se reafirma con el mito de Rapunzel y todas las demás princesas de cuentos y figuras míticas de la feminidad. La waltdisneyzación de las infancias también ha contribuido a ello.

El pelo *rucho, ñongo, quieto, malo*, el pelo de las mujeres negras, es imposible de ser amado, según narran las mujeres, porque este constituye la marca de la fealdad de la negritud. Además, un pelo que fue significado desde el dolor: duele al ser peinado, y duele al no ser peinado, sancionado si se llevaba suelto porque representaba desorden, desaseo, indisciplina; la disciplina escolar, disciplinaba también el pelo de las infancias negras.

Así, siendo niñas las mujeres anhelaban crecer pronto y hacer el tránsito a ser mujeres, que tiene como uno de sus ritos el alisado. En las culturas caribeñas del país, los 15 años —ese tránsito de niña a mujer— significó para las adolescentes negras el desrice. Por eso hemos dicho que para estos cuerpos racializados feminizar equivalía a blanquear, desde esa lógica eurocéntrica. Es muy diciente lo que narra la negra cimarrona Eneiris —tal como ella se nombra— cuando habla de su propia experiencia con el alicer: "**Con el fin de verme bella y para ver si opacaba en mi pensamiento el color**".

El pelo de las mujeres negras entonces se infantiliza, y eso se refleja en el hecho de que hoy, en muchos espacios, es significado como informal,

poco serio, carente de elegancia, mala presentación. Esto tiene sus efectos en el cuerpo; bien señalan las mujeres en sus relatos que la práctica del alicer suponía lesiones físicas, quemaduras, pérdida de cabello; como dice Eneiris, "el alicer quema, hace llagas". Sin embargo, esto suele presentarse como lesiones autoinfligidas, como actos voluntarios y ejercicios de autonomía de las mujeres. El racismo actúa de formas invisibles.

Por esta razón, los caminos de resistencia y autorreconocimiento de algunas mujeres negras han tenido el cabello como una lucha importante, la estética como un lugar contestario y contrahegemónico; como decíamos, no banalizado ni un asunto menor. Por ahí se produjo una suerte de autoconsciencia de su negritud, desde el lugar del desprecio. Por eso, el pelo ha sido un lugar de la acción política antirracista, que ha implicado primero un proceso de sanación. Como diría Katia, "**pedirle perdón a mi cabello por todo lo que le hice, por eso es que mi muñeca tiene dos trencitas. He visto a otras mujeres negras y me he dado cuenta que las trenzas es un peinado protector, ayuda a crecer y ayuda a reconciliarte con tu cabeza y tus raíces".** Esto para que la cabeza deje de doler.

Ahora, algunas mujeres, como María José, advierten de no caer en esa cárcel esencialista de la raza, en tanto que sobre las mujeres que se enuncian negras parece que operan también unos mandatos de la racialidad, que van desde 'el cuerpo de negra' hasta una exigencia de mantener 'cabello natural' para dar cuenta de su ejercicio de autorreconocimiento étnico-racial. Igualmente, nos preguntamos si esas pretensiones de fijarnos también constituyen actos racistas.

Vergüenza y orgullo

Los dolores de Ella

Lo que más me marca en mi cuerpo es la cabeza, lo psicológico, y también está todo el cuerpo y el estómago; la cabeza porque cuando niña tuve mucha discriminación, no en la ranchería sino en el casco urbano, puesto que uno tenía que desplazarse para recibir su educación de bachiller, en ese caso, en mi experiencia, la mayoría de mis compañeros eran alijunas y empezaban a decir ¡la paisanita, la paisanita! Entonces, no es tanto que a una le digan la paisanita, porque sabes que eres wayuu, sino la forma como empiezan a diario a expresarse o a mirarte, en ese sentido también es que tú psicológicamente te vas dañando, piensas cosas, te sientes bajando tu autoestima. Siendo la única wayuu de 35 personas, una se siente sola, había algo en mí, que yo soy wayuu y tengo que ser orgullosa por lo que soy. Yo decía: ¡Yo soy más inteligente que ustedes porque hablo dos idiomas y si aprendo el inglés voy a hablar los tres idiomas! Ustedes por más que sean civilizados, nunca van a aprender lo que yo sé, el wayuunaiki. Tú vas creciendo con eso, la discriminación no solo es contigo, sino también con las otras mujeres que tú ves a tu alrededor y ves las experiencias que tienes, más que todo cuando sales al pueblo. Cómo se refieren a los wayuu porque no saben hablar en español o cómo se visten, todo el tiempo en manta. (Mónica, mujer wayuu de la comunidad La Gran Parada).



Los dolores de Ella

Una de las partes de mi cuerpo que me dolió por mucho tiempo fue el corazón, cuando nos mudamos a Valledupar que sabemos la ciudad que es. Entonces, cuando empecé a utilizar mis mantas wayuu, porque yo soy orgullosa de ser wayuu y donde vaya lo digo y lo represento, entonces usar la mantas allá generó cierto tipo de discriminación por parte de los vecinos, de quienes se consideraban los amigos, con los que jugábamos en la calle, empezaron a decir cosas despectivas sobre la manta, eso yo nunca lo permití, les puse como un freno, en el sentido que yo era wayuu y me sentía orgullosa de ser wayuu; siempre peleé con los vecinos y me gané la fama de peleonera por dar a respetar mi identidad cultural. Donde voy uso mi manta, no tengo problema, sigo siendo una joven orgullosa de ser wayuu. No podemos permitir que este tipo de discriminación haga que nos avergoncemos de lo que somos como persona, como cultura y como mujeres, principalmente. (Camila, mujer wayuu).

El orgullo ha sido la primera respuesta que han encontrado algunas mujeres indígenas —sobre todo durante su infancia y juventud— para hacerle frente a las discriminaciones étnico-raciales de las que han sido objeto; cuando ‘su diferencia’ pretende ser ubicada en el lugar de la vergüenza, el orgullo ha sido la forma de resistencia inmediata.

En algunos casos, como el de Mónica, se tiene la experiencia de haber vivido los primeros años de vida en espacios familiares, comunitarios y escolares que formaron y promovieron el autorreconocimiento como personas wayuu. Es decir, sus primeros momentos vitales fueron absolutamente afirmativos y enunciativos de la identidad étnica, de manera que se vincularon a escuelas comunitarias siendo niñas wayuu y, hasta entonces, eso no les suponía

mayor conflicto. La discriminación aparece, según relatan, cuando se vinculan a los espacios llamados mayoritarios que se presumen lugares no marcados étnicamente, los lugares donde se moviliza el mito del mestizaje. Entonces, ahí Mónica era "*la única wayuu de 35 personas, una se siente sola*".

Siendo la única que ocupa el lugar de la diferencia, el racismo actúa sobreexponiéndola, hipervisibilizándola a través de la burla y la mirada permanente de sus compañeros y compañeras. El modo de sobrevivir a esa violencia es la identidad orgullosa, la que todo el tiempo tiene que reafirmarse, y mostrar-se las ventajas de su diferencia. Esa identidad que permanentemente tiene que ser defendida, como se evidencia en la experiencia de Camila, sitúa a las mujeres como "las peleoneras", que no es más que un recurso para el silenciamiento. Así, se invisibiliza la violencia racista, pero se visibilizan y se definen como violentas las respuestas contestarias y confrontativas de sus víctimas. Al final, el racismo usa el efecto que genera para reafirmar estereotipos (de violencia, salvajismo, carencia de capacidad 'racional' para tramitar conflictos). Hemos debatido cómo el *bullying* realmente encubre los racismos, evita nombrarlos y, por lo tanto, atenderlos en escenarios escolares. Centra todo en la lectura de violencia física sin las desigualdades que la generan.

Si bien hay en el orgullo un riesgo de esencialización, ha sido una estrategia para sobrevivir en ambientes escolares y comunitarios racistas, durante la infancia y la juventud. Lo cierto es que en el transcurso de sus historias de vida las mujeres también han ido gestionado la ira, que igualmente hace parte de la respuesta orgullosa. Esto nos hace recordar la experiencia de Audre Lorde:

> Mi reacción ante el racismo es la ira. Una ira que me ha acompañado casi toda la vida, tanto si hacía caso omiso de ella como si me alimentaba de ella o aprendía a emplearla antes de que echara a perder mi visión. Antes, vivía la ira en silencio, asustada por sus consecuencias. Mi miedo a la ira no me aportó nada. Vuestro miedo a la ira tampoco os aportará nada. La respuesta de las mujeres al racismo pasa por hacer explícita su ira; la ira provocada por la exclusión, por los privilegios establecidos, por las distorsiones raciales, por el silencio, el maltrato, la estereotipación, las actitudes defensivas, la estigmatización, la traición y las imposiciones. Mi ira es una respuesta a las actitudes racistas y a los actos e ideas preconcebidas que derivan de ellas [...]. Este odio y esta ira son muy distintas. El odio es la furia de aquéllos que no comparten nuestros objetivos, y su fin es la muerte y la destrucción. La ira es el dolor motivado por las distorsiones que nos afectan a todas, y su objetivo es el cambio (1981, párr. 2).

Ahora bien, en los Círculos de la Palabra varias mujeres relataron que no todas las niñas indígenas en las escuelas llamadas mayoritarias tienen posibilidad de acudir al recurso del orgullo o prefieren no hacerlo, porque responder es continuar con la sobreexposición violenta. Así, estas niñas prefieren no ser vistas, invisibilizarse, volverse una no-presencia. Esto nos hace recordar a Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, narrando la experiencia vivida del negro: “Me deslizo por las esquinas, me quedo callado, aspiro al anonimato, al olvido. Escuchen, lo acepto todo, ¡pero que nadie se percate de que existo!” (2009, p. 115).

Para las mujeres esto ha tenido serios efectos en su participación política. Por un lado, hay un fuerte vínculo entre racismo y el pro-

ceso académico; muchos niños y niñas de grupos étnicos desertan o tienen dificultades en sus procesos de enseñanza-aprendizaje por las profundas inseguridades que les genera habitar un aula donde enfrentan todas estas discriminaciones. Las que han tramitado su orgullo, han dicho también que se han esforzado en tener buen desempeño académico para derrumbar el mito de la carencia cognitiva de las mujeres indígenas. Sin embargo, lo que hemos puesto en debate es que no tiene por qué suponer una experiencia de dolor habitar la escuela y reconocer que aquello llamado 'bajo rendimiento' académico de niñas indígenas está vinculado a estas violencias, pero es usado para reafirmar los mitos racistas de la innata desventaja en el aprendizaje.

En este contexto, se van construyendo unas subjetividades de las mujeres indígenas, que generan miedos. Conforme a las reflexiones en el Círculo, esto se hace evidente en los temores que experimentamos para tomarnos la palabra en la escuela, en los espacios deliberativos, en las relaciones de pareja. No estamos hablando del silencio como práctica de los pueblos para formar en la escucha. No. Estamos hablando del silencio producto del miedo que instala el racismo. Justo en ese sentido, las alianzas organizativas entre mujeres, la participación en espacios de formación política, y la vinculación a procesos de lucha y defensa territorial han contribuido a generar confianzas, a reafirmarse individual y colectivamente. Las compañeras de mayor trayectoria política han sido un importante referente que acompaña y abona el proceso.

Estamos hablando del silencio producto del miedo que instala el racismo.



Silencio, autoestima y colectividades

Los dolores de Ella

La parte del cuerpo que me duele son las piernas por las marcas que tengo, por violencias. Me quedaron muchas marcas, cuando niña tuve mucha violencia intrafamiliar, fui muy maltratada y fue algo que estoy marcada para mi vida, siempre lo recuerdo y ahí está (Yanet Ortiz, mujer wayuu).

Los hombros, porque en mis hombros he cargado el hecho de ser mujer. Me casé a los 18 años y fui violentada, maltratada; las cicatrices que hay en mi rostro me las hizo él, sencillamente porque yo era SU mujer, y yo tenía que soportar todo porque él era mi marido. Ese dolor, esa angustia de sentir que había dejado mi casa para unirme a ese gran amor, pero ¿qué conseguí? maltrato físico y verbal, independientemente siento que era una enfermedad porque yo solo era para él. Yo no tenía derecho a compartir con mi vecino de al lado, vivía encerrada, ventanas y puertas con llave, solo era para él, me alejó de mi familia. Ese peso lo llevé por mucho tiempo, pensé que no podía superarlo. Las mujeres tenemos que decir soy mujer, yo puedo, lo que pasó quedó atrás y tengo que pararme porque soy un ser, además de ser una mujer soy un ser humano, y tienen que verme como un ser humano no como una mujer que tiene que estar ahí pendiente del hombre (...) luego me dediqué al estudio, regresé a mi casa y gracias a ello siento que superé muchas barreras que tenía, porque era muy sumisa y más que había sido criada por mi papá que decía que las mujeres tenían que respetar mucho al marido y que teníamos que aguantar muchas cosas porque ese era nuestro marido, y ese peso lo cargué por mucho tiempo, lo he superado. Ahí está mi cuerpo, las cicatrices quedaron, pero lo he superado (Nálides, mujer del sur de La Guajira).

Los dolores de Ella

Me duele el estómago, los wayuu sentimos en el estómago, tenemos nuestros sentimientos y pensamientos justamente ahí; eso es algo con lo que todavía convivo por situaciones que no están en nuestras manos, situaciones divinas, seguramente. He tratado de sanarme, tratando de ser resiliente, procuro tomarlo con calma sin que eso me saque de mí misma. Las mujeres wayuu callamos muchas cosas y eso que silenciamos termina dañándonos nuestro cuerpo, nuestra mente, se va reflejando. Por tratar de ser resiliente lo maquillamos, lo escondemos, que no se note, pero finalmente el cuerpo lo expresa, el cuerpo se manifiesta de esta manera, por esos problemas. Una vez alguien me preguntaba por qué los cálculos en la vesícula eran tan comunes en el pueblo wayuu, esos dolores fuertes, esos problemas gástricos tan comunes, pero es precisamente por eso, porque no lo hablamos, aprendemos a convivir con ello, pero es como convivir con un enemigo que tenemos ahí acompañándonos constantemente, porque ni siquiera nos hemos abierto a hablarlo en espacios que tenemos, como estos, por ejemplo, porque tal vez sean todavía muy difíciles de hablar (Aminta, mujer wayuu de la comunidad de Zaino).

De mi cuerpo me duelen los ojos, de vivir que todavía a nivel colectivo las mujeres, aunque hay un largo camino, me duele ver que nosotras mismas nos excluimos, nos juzgamos, no hemos aprendido la sororidad que debe haber entre nosotras. Me duele ver tantas situaciones que estamos pasando, siento que como mujeres nos falta creer más entre nosotras, respaldarnos más; las violencias se dan, pero el hecho de que una mujer se sienta juzgada por otra mujer también genera una pared, el señalamiento de las mismas mujeres. Nosotras que estamos en un proceso, gracias a Dios, estamos en este Círculo de la Palabra, siento que nosotras como círculo somos privilegiadas porque tenemos la oportunidad de mirar la vida desde otro punto de vista, eso nos hace cambiar. Me duelen los ojos de ver a las mujeres. Nos falta comprendernos y aceptarnos, hay que fortalecer los espacios donde podamos comprendernos más, donde podamos trabajar la exclusión y el racismo de las mujeres afro y wayuu (Carmen, mujer afrodescendiente de la comunidad de Oreganal).

Los dolores de Ella

En mi tiempo de adulta tuve problemas de violencia psicológica y física prácticamente, porque por más que sea ese dolor se va acumulando, dañando la mente y el corazón, y más si no te desahogas con otra persona, no tienes con quién contarla, esas cosas te van cambiando tu mentalidad, cambiando tu forma de ser. Ese dolor está tan dentro de tu estómago que cada día que van aumentando la violencia, más que todo en pareja, creo que eso daña, da mucho coraje, porque hay muchas mujeres, me incluyo, que no se atreven a hablar de esos temas, quizá por miedo, por pena, o simplemente no tienes con quién hablar o quién te oriente. Entonces son cosas que me parece bueno se abran un espacio, y también cómo nosotras vivimos esos tipos de violencias que uno como mujer dice: ¡Claro, si yo ya pasé por esto! Las iniciativas que yo tuve, cómo pasé por ese proceso de desahogarse, de hablar, de no quedarse callada todo el tiempo. A una le fortalece este proceso como de comunidades, estar en procesos de formación con las mujeres, quizá no seamos las profesionales en esto, pero lo digo por mi experiencia, son situaciones que uno supo cómo contrarrestar esas violencias. Entonces, si bien estamos en esta formación —porque para mí es una formación aprender de cada una de las mujeres que están acá, escuchar cada una de sus experiencias—, es el ver cómo han salido adelante de tantos problemas, violencias que se han atravesado, pero aún están ahí firmes, que las motivan cada día, que esas violencias no acaben con nosotras, sino que fortalecemos más para contrarrestar eso. Que no se quede en nosotras, sino que podemos apoyar a más mujeres, para que esas violencias no se sigan extendiendo más (Mónica, mujer wayuu de la comunidad La Gran Parada).

Me duelen los ojos, de seguir viendo cómo aún en la sociedad se presentan violencias de todo tipo contra las mujeres y ellas lo permiten. Y el alma, el sentir que siendo consciente de la situación que están viviendo no lo manifiestan, se dejan manipular, se encierran en ese dolor que están sintiendo y no buscan ayuda y no tratan de salir de él (Luz Katherine, mujer afrodescendiente de la comunidad de Las Casitas).

Los dolores de Ella

Es fundamental el apoyo de otras mujeres con nosotras mismas, podemos pedir ayuda, un consejo. Mucha violencia sucede cuando las mujeres nos sentimos solas, sin apoyo emocional, es muy importante esos grupos de mujeres donde podamos socializar las violencias, tiene que ver con cómo hemos sido criadas las mujeres, la autoestima. Cuando vemos una mujer sola, llorando, no nos acercamos, de pronto no sentimos esa confianza para preguntarle qué le pasa, qué le sucede y es muy cierto. Muchos casos suceden en la casa, el agresor aleja a la víctima de sus familiares, de sus amigos, para que no pueda contar lo que está viviendo (Yanet, mujer wayuu).

Hablar desde lo propio, como mujer wayuu, como joven, vivimos la discriminación unas por ser indígenas, otras por ser negras, unas por usar el cabello ñongo, o porque ¡uy, esa mujer tiene ese pelo reliso, pero es negra, no es india!, el acoso sexual por tener un cuerpo o cara bonita, por ser educada, o porque anda bien vestida anda usando su cuerpo para obtener dinero, vivir bien vestida. Yo siempre pienso y digo que nosotras como mujeres debemos marcar y marcar para bien. Una vez un hombre me dijo: ¡Tú si eres linda, yo quisiera que tú fueras mi mujer! Tú para mí no vas a ser mi hombre, le decía yo; tú a mí no me gustas. Es algo como que nosotras mismas por el miedo no nos enfrentamos a esas personas y dejamos que las cosas pasen, que el abuso llegue, la discriminación. Pero, así como nosotras pasamos, no queremos que las de otras generaciones la estén pasando, y por eso estos espacios son muy buenos de pensarnos, de tejer para que no pase en nuestros territorios lo que hemos pasado, mi llamado es a seguir tejiendo, no personal, seguir creciendo colectivamente (Norka, mujer wayuu).

Ocurrió algo particular cuando intentábamos definir hacia dónde dirigiríamos nuestra ruta de acción colectiva. Inicialmente, identificamos que el taller Los dolores de Ella arrojaba dos líneas de trabajo, que habíamos planteado de manera separada: 1. Racismo y autorreconocimiento, y 2. Violencias de pareja. En términos metodológicos, nos habíamos propuesto escoger un problema sobre el cual incidir. Sin embargo, algunas compañeras empezaron a alertar que era un error separar el racismo de las violencias en las relaciones de pareja. Básicamente, insistieron en que en estas relaciones no solo se violentaba a una mujer, sino a una mujer negra, a una mujer indígena. En el debate, lo que se sugería es que los agresores —que son sus parejas— no pierden el registro racial del cuerpo que violentan.

Algunas afirmaron que bajo la categoría de "violencias psicológicas" en las relaciones de pareja se están encubriendo violencias racistas. Conforme a lo narrado por las mujeres, muchos agresores eligen a su pareja y construyen relaciones específicas, movidos por la imagen socialmente construida de la mujer indígena. Esta ha sido una narrativa constante en varios espacios, no solo del Círculo. Varias mujeres han relatado que en La Guajira hombres alijunas se han unido a mujeres wayuu para apropiarse de las tierras, por cuanto esta se hereda por vía materna; de esta manera, tener hijos con mujeres wayuu posibilita a los hombres apropiarse de las tierras ancestrales. Esto también supone problematizar



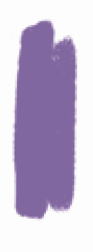
la idea de que por vía de las mujeres se instaló la violencia colonial; esta idea está presente en narrativas sobre la india Catalina en Cartagena, Orika —la hija de Benkos Biohó—, la Malinche, entre otras.

Algunas participantes narraron, además, que muchas mujeres indígenas en relaciones con hombres alijunas enfrentan el ocultamiento, como si no pudieran ocupar el lugar de parejas legítimas. En palabras de las mujeres, "no mereces sacarte, exponerte públicamente"; es decir, la idea colonial de la indígena amante. Se presume además que "*se nos vincula únicamente con lo doméstico, se nos prohíbe vincularnos al espacio público, a los momentos de esparcimiento*". Esto, según las mujeres, estaba atravesado por otras violencias psicológicas: "*Nos dicen que somos unas brutas y que no servimos para nada*". En los Círculos debatimos cómo estas expresiones tienen marcas de género, étnico-raciales y de clase social.

Sumado a lo anterior, las mujeres insistieron en esa lectura de la mujer indígena que siempre guarda silencio y que, por lo tanto, tolera múltiples situaciones de violencia sin gestionar algún tipo de denuncia ante la justicia propia u occidental. En palabras de Yanet, "*muchas veces tienen que callar lo que sienten, por miedo a que sean agredidas por su pareja y por el miedo al qué dirán. Por ser indígenas son tímidas, por miedo a lo que dicen las personas que están a su alrededor no son capaces de expresarse. Las mujeres indígenas son catalogadas como silenciosas, calladas*".

Por su parte, las mujeres negras han señalado que, de manera permanente, se han sentido inferiorizadas por sus parejas. A menudo haciendo comentarios sobre su pelo, como se narró ampliamente antes, o su contextura;

Algunas afirmaron que bajo la categoría de "violencias psicológicas" en las relaciones de pareja se están encubriendo violencias racistas.



incluso, algunos expresan que "las negras aguantan golpes". Al igual que las mujeres indígenas, ellas son brutalizadas. Han dicho que, en algunas ocasiones, identifican en sus parejas un deseo de blanquitud en las mujeres y que se relacionan de formas menos violentas con las alijunas blanco-mestizas.

Han anotado que, en esa competencia que se fomenta entre mujeres, la sanción frente a la infidelidad de sus parejas pasa por violentar racialmente a las otras mujeres con expresiones del tipo *¡andas con esa negra!, ¡la india esa¡, ¡la piojosa¡* Es por esta razón que algunas mujeres insistieron en fortalecer las colectividades entre nosotras.

En términos generales, las mujeres relataron que toda una historia de discriminaciones hace que las mujeres lleguen a sus relaciones de pareja con la autoestima lesionada, restringiendo sus capacidades de confrontación frente a nuevos ejercicios de violencias. Ellas insistieron en la importancia de trabajar el racismo, por sus efectos frente a lo que denominan la autoestima:

FRENTE AL RACISMO, ALGUNAS MUJERES EXPRESARON LO SIGUIENTE:

El racismo me ha violentado en la forma de sentirme menos.

Porque cuando estoy vulnerada o violentada no estoy en capacidad emocional y física para vivir plenamente ni tener una vida feliz.

Me genera inseguridad, está cuando lanzas desprecio.

He sentido incomodidad porque algunas personas nos intratan, discriminan por ser negras, ñongas.

Daña nuestros sentimientos y vulnera nuestra identidad.

Cuando soy vulnerada por ser negra me siento sin fuerza y a su vez mis emociones se encuentran, me siento menos que los demás.

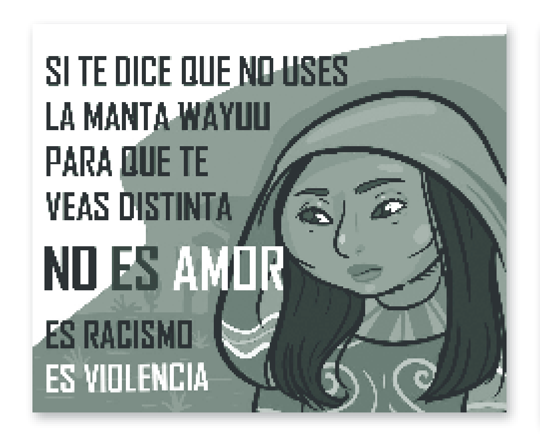
De manera abundante hablaban de la premisa del “amor propio”. Esto nos permitió reflexionar sobre ese mandamiento cristiano que ha atravesado la vida de muchas comunidades: “Ama al prójimo como a ti mismo”. Sin embargo, este precepto supone que amarse a una misma es fácil, que viene dado, que nacemos con la tendencia natural a amarnos y esto no opera así. No cuando se encarnan cuerpos enseñados a autodespreciarse. Entonces, para estas mujeres, hay que enseñar a amarnos. Es posible que ese amor políticamente devenga en autorreconocimientos, sanaciones y reconciliaciones

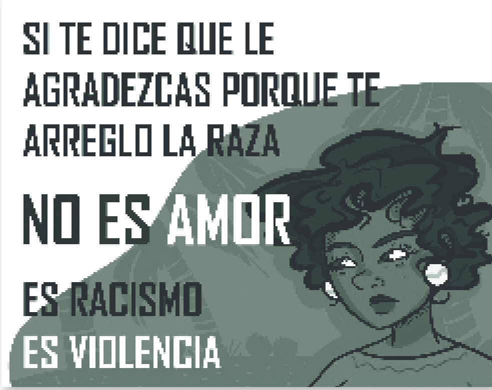
consigo mismas y sus cuerpos. Supondrá luchas epistémicas, seguir reconstruyendo y posicionando memorias subalternas, visibilizando otros rostros, vigilando el riesgo de exotización turistificada, como ha ocurrido con las mujeres wayuu y, de manera más reciente, con las mujeres negras.

Justo por lo anterior, en el contexto del 25 de noviembre, Día Internacional de la Eliminación de todas las formas de violencias contra las mujeres, el Círculo promovió una pequeña campaña desnaturalizando los racismos del "amor". Se tituló así: No es amor, es racismo.









De igual forma, en el marco de las festividades decembrinas de Navidad, que atraviesan la vida de muchas familias, se invitó —a través de una campaña por redes— a regalar muñecas indígenas y negras que contribuyeran a ofrecer a niños y niñas otros referentes que abonaran a promover el autorreconocimiento y el reconocimiento. De manera curiosa, varias personas al ver esta imagen consultaban quién del Círculo de Mujeres hacía estas muñecas.

Nos pareció una respuesta interesante, aunque advertimos el riesgo antes mencionado de exotizar 'juguetes étnicos' sin que esto contribuya realmente a eliminar el racismo. También reconocemos que las imágenes pueden reproducir lo que reflexionábamos antes sobre un único modo de ser, e instalar una suerte de fijación. Sin embargo, y con todos esos riesgos, seguimos considerando importante que desde los territorios se fracturen esas industrias racistas de los juguetes, puesto que, como anota María Isabel Mena (2016), la infancia se personifica en los juguetes.


En esta navidad, también regala muñecas indígenas, negras y afrodescendientes.
Por el derecho de la infancia al reconocimiento y autoreconocimiento.
Circulo Intercultural de Mujeres en Resistencia
Sur de La Guajira


COMBATIR
EL RACISMO Y PROMOVER
EL AUTORRECONOCIMIENTO.
PROPUESTAS DESDE
LAS MUJERES
"la puente que tengo que ser...
Es la puente de mi


propio Poder...»
Kate Rushin-Poeta-

POEMA DE LA PUENTE

KATE RUSHIN

Estoy harta,
Enferma de ver y tocar
ambos lados de las cosas
Enferma de ser la condenada puente de todos
Nadie
se puede hablar
sin mí
¿No es cierto?
Explicó mi madre a mi padre mi padre a mi hermanita
mi hermanita a mi hermano mi hermano a las feministas blancas
las feministas blancas a la gente de la iglesia Negra
la gente de la iglesia Negra a los ex-jipis
los ex-jipis a los separatistas Negros
los separatistas Negros a los artistas

los artistas a los padres de mis amigos
Después
tengo que explicarme a mí misma
a todos
Hago más traducciones
que las malditas Naciones Unidas
Olvídense
Me enferman
Estoy enferma de llenar sus huecos
Enferma de ser su seguro contra
el aislamiento de sus autoimpuestas limitaciones
Enferma de ser la loca en sus cenas festivas
Enferma de ser la rara de sus meriendas del domingo
Enferma de ser la única amiga Negra de 34 individuos blancos
Encuéntrense otra conexión al resto del mundo
Encuéntrense otra cosa que los legitime
Encuéntrense otra manera de ser políticas y estar a la moda
No seré su puente a su femininidad
su masculinidad
su humani-dad
Estoy enferma de recordarles que no

se ensimismen tanto por mucho tiempo
Estoy enferma de mediar sus peores calidades
con sus mejores
Estoy enferma
de recordarles
que respiren
antes de que se asfixien
con sus propias tarugadas
Olvídense
crezcan o ahóguense
evolucionen o muéranse
La puente que tengo que ser
es la puente a mi propio poder
Tengo que traducir
mis propios temores
Mediar
mis propias debilidades
Tengo que ser la puente hacia ningún lado
más que a mi ser verdadero
y después
seré útil.

Nuestros diálogos y conflictos sobre quiénes somos-seremos

Los últimos momentos de nuestros encuentros los destinamos a construir una ruta de acción colectiva para contribuir a eliminar el racismo y fortalecer el autorreconocimiento. En principio, nos preguntamos: ¿Quiénes somos y qué buscamos como colectivo? Esto dio lugar a una serie de discusiones. Aquí compartimos fragmentos de nuestros diálogos.



Sobre el autorreconocimiento étnico-racial

Un asunto de debate estuvo referido a nuestras pertenencias étnico-raciales y si era imperativo asumir este posicionamiento. En nuestro Círculo, como hemos dicho, varias mujeres estaban construyendo su proceso de autorreconocimiento, estaban haciéndose preguntas sobre su lugar de enunciación, reconstruyendo historias y memorias para ello. De manera que no todas tenían definidas estas pertenencias. Además, cuando se hablaba de reconocimiento étnico-racial también se incurría en una suerte de binarismo: afrodescendientes e indígenas.

Leidy: Entonces dicen que "somos un colectivo de mujeres indígenas, afrodescendientes". Oigan, yo tengo una pregunta y no es una pregunta solo de palabra, sino también desde el reconocimiento de las otras. Hemos anotado a las mujeres mestizas, pero a veces, y me incluyo, las borramos; quizá por considerar que ocupan un lugar de privilegio racial. En este círculo he escuchado a pocas enunciarse desde el ser mestizas, pero ¿cómo nos situamos al respecto? ¿Cómo ampliar también esas enunciaciones étnicas?, de hecho, hay mujeres que tampoco se nombran étnicamente, pero...

Yeimi V.: Yo, por ejemplo. Sabes que iba a comentar algo referente a eso porque yo estaba presentando un conflicto personal y me decía: ¿Dónde me ubico yo? Porque yo de pronto pueda ser afrodescendiente, pero no directamente. Por otro lado, me gusta también todo lo que tiene que ver con la cultura wayuu y estoy muy compenetrada con ella, pero yo decía: ¿En cuál de los dos grupos estoy yo?, o sea, hay también un poco de conflicto.

Leidy: Eso me parece que es un debate importante para el momento en el que estamos de definir quiénes somos. ¿Debemos cerrarlo en lo indígena, negra y afrodescendiente? ¿Qué pasa con las mestizas, pero además con aquellas que no se reconocen étnicamente?

Angélica: Pero yo creo que también se debería incluir mujeres campesinas.

Yeimi V.: Y que no tengan una identidad étnica, o sea, creo que no es necesario que tengan una identidad étnica, porque si vamos a fortalecernos como mujeres obviamente está el fortalecimiento en general, no solamente con una identidad étnica en particular.

Leidy: Bueno, no entendí lo de "general" porque no existe como una mujer universal, cada una ocupa una posición, aun las que no se reconocen étnicamente. Es cierto, aquí el autorreconocerse no tendría por qué ser, de entrada, una obligación. Yo sé que en las listas de asistencia a veces nos 'obligan' a marcar, ese debate lo hemos tenido en el equipo, yo también he tenido ese conflicto, pero también está la opción de no marcarse, algunas mujeres y hombres no marcan ninguna casilla. Hay quienes no se reconocen y entran en un conflicto, reconocerse para muchas personas es un proceso, sobre todo en sociedades racistas donde reconocerse, autorreconocerse ha implicado tanto racismo, ha implicado tanta violencia, tanta inferiorización, como ampliamente lo hemos debatido acá.

Yeimi V.: Estoy de acuerdo porque, por ejemplo, a mí me pasa muchas veces que yo he dicho que yo soy afrodescendiente porque mi papá es negro y mi abuela era negra, y me dicen, ¡pero si tú eres blanca! O sea, entonces eso sería bueno debatirlo, sería bueno que dieran su opinión todas las personas de este grupo, teniendo en cuenta toda la información que estamos compartiendo, porque para ser sincera yo me considero afrodescendiente porque mi papá es negro, porque mi abuela es negra, pero si yo le digo a un afro o a un negro que yo soy afro, que yo soy negra, me dicen ¡no, tú no eres negra, tú eres blanca! Entonces, ahí sería chévere que habláramos de eso.

Angélica: También están las personas que son afro-indígenas. O sea, eso opera distinto para las mujeres y para los hombres. Cuando vemos a una mujer, como se dice aquí, afro-wayuu, es como tenida del lado de lo débil, se siente como una persona, o se ve como una persona más vulnerable. En cambio, cuando vemos a un indígena o a un afro, la mezcla ya lo vemos como más de poder, entonces eso también no opera lo mismo para las mujeres, no opera lo mismo para los hombres.

Leidy: ¿Podrías ampliar?

Angélica: Sí, porque aquí se tiene un concepto de la mal llamada civilización, entonces es wayuu y está civilizado. ¿Qué quiere decir civilizado?, que hable español, que de pronto tenga ese cruce...

Yeimi: Que se quite la manta.

Angélica: No necesariamente que se haya quitado la manta, pero ya civilizado quiere decir que estudió, que fue al colegio, que por lo menos hizo. No se ve de la misma forma cuando es una mujer y cuando es un hombre, la condición es muy distinta. Cuando es hombre se ve un lugar, el rol de poder, mientras si se es una mujer siempre pasa por eso de la interseccionalidad y de la menospreciación de la mujer, del menosprecio que hay por ser indígena, por ser negra, por ser pobre, entonces nunca va ser lo mismo, nunca se va a sentir lo mismo cuando se es mujer y cuando se es hombre. No sé qué opinan las demás mujeres, que esto se repite en todas las comunidades, porque en todas las comunidades hay mezcla de afros con wayuu, hay de wayuu con lo indígena y así sucesivamente. Quisiera que las demás mujeres de las

comunidades pudieran opinar un poco de cómo ven esto, de cómo opera este fenómeno del que yo estoy hablando en sus comunidades, ¿cómo lo ven cuando es mujer?

Yeimi V.: Angie, ¿puedo preguntarte algo? O sea, a lo que tú te refieres específicamente es que cuando un hombre — tomemos la palabra civilizado, sabemos que está mal dicha pero igual la voy a tomar—, cuando un hombre se civiliza lo ponen como triunfo, mientras que si es una mujer la señalan por dicha civilización ¿eso es lo que dices?

Angélica: No, no señalamiento, sino que se mira distinto, se ve como, si como, se podría decir, como triunfo o como un lugar de… en una zona, el hombre se ve como en una zona de confort, tiene ciertos derechos ya por ser entre comillas 'civilizado' antes que una mujer, o sea, a las mujeres nos toca ganarnos los lugares, a las mujeres nos toca ganar los espacios, mientras los hombres los adquieren por solo ser hombres en muchas ocasiones.

Carmen: Sí, igual más o menos es lo que yo percibo. En ese mismo sentido, cuando manifiestan que unos son más civilizados que otros también están siendo racistas, están siendo discriminatorios porque están dando a entender que las

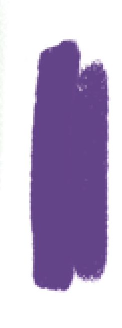
características propias de una persona étnica, ya sea una persona wayuu o negra, es una persona empobrecida y que están determinando que el hecho de que hayan podido estudiar, hayan podido ir un poco más allá, ya los aleja un poco de la cultura, porque yo siento que es un concepto colonial, porque anteriormente la historia dice que nosotros éramos personas que no podíamos estudiar, que no leíamos, o sea, que nosotros no teníamos el acceso a la educación porque no lo merecíamos, no estábamos para eso, solo para ser la mano de obra de los entrecomillas 'hombres de bien' españoles.

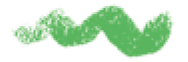
Sobre las identidades de género y sexualidades no normativas

Uno de los puntos de mayor discusión en los Círculos fue cómo nos situamos frente a las identidades de género y las sexualidades no normativas, que están en tensión con la heterosexualidad obligatoria. Una de las compañeras puso esta pregunta justo en el ejercicio sobre quiénes somos. En principio, tenemos que reconocer que debatimos este asunto desde nuestra propia heterosexualidad y nuestro lugar de mujeres cisgénero,[1] que es problemático, pero, al tiempo, era un ejercicio problematizador. La postura fue, más o

1 Hace referencia a aquellas personas cuya identidad de género se mantiene en coherencia con su fenotipo sexual. Se diferencian de las personas trans por cuanto estas sienten que estos dos aspectos no se corresponden, lo que algunas de ellas han definido como "una mujer atrapada en un cuerpo de hombre" o "un hombre en cuerpo de mujer". Por el contrario, las personas cis tienen cuerpo 'de mujer' y se reconocen como mujeres, o cuerpo 'de hombre' y se reconocen como hombres.

Uno de los puntos de mayor discusión en los Círculos fue cómo nos situamos frente a las identidades de género y las sexualidades no normativas, que están en tensión con la heterosexualidad obligatoria.





menos, no darle una clausura heterosexual a ese quiénes somos, sino una apertura, reconociendo que en las trayectorias vitales de las mujeres guajiras la formación ha sido heteronormada, y ese fue un asunto que asumimos públicamente. Sabemos que des-heteronormativizarnos entraña gran complejidad, pero caminamos hacia ello.

Yeimi V.: También la cuestión de orientación sexual que de pronto no solamente nos nombramos como hombres y mujeres, sino trans, todas estas personas que se nombran distinto a lo "normal", entrecomillas, a lo que es que vendría siendo mujeres y hombres.

Leidy: Es importante pensar en clave de interseccionalidad, no solo hay un sistema de opresión, o sea, el patriarcado por ejemplo, que oprime a las mujeres o a los sujetos feminizados. Digo sujetos feminizados porque también el patriarcado opera, como decía Yeimi, con las personas que están por fuera del orden binario de género. Tenemos el patriarcado, el racismo, el capitalismo, son múltiples los sistemas de opresión y hay unas personas, unos sujetos, que enfrentan todos esos sistemas de opresión.

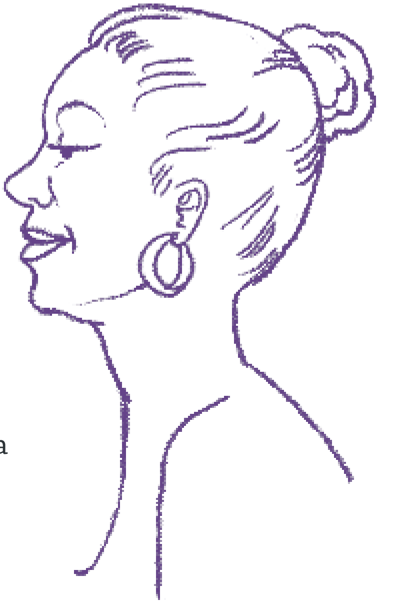
Aminta: La interseccionalidad sería ser algo así como soy una y a la vez muchas.

Nálides: Bueno, independientemente una sola persona vive muchísimas opresiones. Lo que entiendo de eso, de la interseccionalidad, por ejemplo, ser afro, sufrir la discriminación, sufrir el hecho de ser mujer, sufrir el hecho de que de pronto le guste, o sea, no sé, tenga otra identidad sexual, eso para mí es eso.

Aminta: Quería comentar algo respecto a la interseccionalidad, teniendo en cuenta que sería como un término mucho más incluyente para este tema del que estamos hablando de derechos, de participación e inclusión de mujeres y diversidades, y creo que es algo que no tenemos muy definido en los objetivos del Círculo, o en lo que queremos establecer como proyecto en este territorio. Entonces, creería que es el momento como para tenerlo en

cuenta y anotarlo. ¿Cómo abordamos esa diversidad?, porque si somos defensoras de nuestros derechos como mujeres, pero qué pensamos, o cuál es nuestra postura frente aquellos hombres, por ejemplo, los que se reconocen y se identifican de nuestro mismo género.

Leidy: Son mujeres, son mujeres trans. Y sí, tienes razón, no es tan claro en ese quiénes somos, porque es un somos no solo presente, sino futuro, en la ruta que estamos diseñando, y como decía antes, esa es una discusión que tenemos que dar como colectivo. Estoy segura de que eso no lo vamos a agotar hoy, esto requiere mucho tiempo de debate, porque nosotras somos producto de nuestra propia historia, todas nosotras. Nosotras hablamos de derechos de las mujeres, pero como siempre hemos debatido, ¿quiénes son las mujeres? Podemos ejercer violencias contra personas lesbianas, trans, incurrimos incluso en la heteronorma racista. Buena pregunta sobre las identidades de género disidentes.



Yandis: Yo pienso que debemos incorporarlo, Leidy. Como te decía anteriormente, con todo lo que han opinado las compañeras, siento que dejarlo por fuera no iría acorde con la política o con quiénes somos, porque estamos diciendo que vamos a crear una política de inclusión y las estamos excluyendo desde el mismo objetivo general. Entonces, pienso que sí, debemos incluirlas.

Luz Katerine: Leidy, yo considero que se deben tener en cuenta, si no, ya no sería un circulo incluyente, si no están en nuestro quiénes somos.

Leidy: Igual, debemos revisar qué entendemos por eso de 'inclusión', por qué inclusión y no reconocimiento. Pero, insisto, el debate no se agota aquí.

Yeimi V.: Yo considero que es un tema en el que debemos profundizar. Yo sé que muchas acá no lo dicen, están ahí como sí, sí, siguiendo la bola por decirlo de alguna manera, como que sí, vamos a incluirlo, pero en verdad no dan su verdadera opinión, y yo creo que si estamos aquí es para compartir nuestras opiniones reales. Nosotras estamos en un círculo de confianza. Yo, por ejemplo, las considero a todas mis amigas, las quiero mucho a todas, aun cuando no tengo la posibilidad de tratarlas a todas. Yo siento que esto nos ha acercado mucho, a pesar de que es a distancia nos ha acercado mucho. Y bueno, refiriéndome a lo que estábamos hablando, a mí me pasó algo que me hizo pasar pena, y es que yo estuve en Medellín en representación

Nosotras hablamos de derechos de las mujeres, pero como siempre hemos debatido, ¿quiénes son las mujeres?

de nuestro colectivo de Zaino. Resulta que estaban dos compañeras trans y ellas se autorreconocen como mujeres y se visten como mujer, aun cuando mi cabeza, perdón, aun cuando mis ojos veían que eran mujeres pasé varias penas tratándolas como hombres, como el, el, el. Me corregían: ellas, y fueron varias veces que me pasó. Eso uno lo hace porque no estamos de pronto tan instruidas en eso y nuestra cultura no nos ha permitido ampliar un poco más nuestra mente para autorreconocernos y reconocer a los demás con una condición distinta a la de nosotras. Y de pronto no es condición, no sabría decir cuál es la palabra en este caso. Es como, si ella se reconoce como mujer yo también debería reconocerla como mujer, pero no, no lo hago, me dejo llevar por cuerpos, como lo hablábamos ahorita. Entonces a mí me parece muy bien que se incluyan. Aquí, la verdad, el hecho de que se incluyan, va estar un poco más difícil precisamente por nuestra cultura, pero no cerrarles las puertas a que pertenezcan a nuestro grupo. Muchas gracias.

Nálides: En mi opinión sí se debe, o sea, en mi opinión, y en el Círculo, sí se deben incluir porque nosotras nos estamos conociendo, aún nos falta muchísimo por explorar y por decirles bueno, yo soy esto. Qué tal que dentro de nuestro propio círculo haya una que piense diferente y que tenga una forma diferente a como yo soy mujer, como yo me considero o como nosotras y la estemos ahí cohibiendo. O sea, no, estamos creciendo en mentalidad, en visión. Entonces, me parece que no solamente debemos de conocernos nosotras, reconocernos nosotras, sino aprender que hay otras que también son nosotras.

Julia: Bueno, Leidy, con respecto a ese tema, o sea, a mí no me asusta, porque yo tengo amigas y tengo amigos que hacen parte de esos grupos y yo los tomo como si nada, aunque hay gente que me señala y me dice: “Tú cómo vas

a andar con esa gente, te puedes meter a ese grupo", y yo les digo "no, son personas igual".

Katia: Mi experiencia es con el hijo de una prima de mi papá. Muchos de nuestros familiares al haber dicho que a él le gustaban tanto los hombres como las mujeres, muchos de la familia lo apartaron e incluso si les preguntan en estos momentos: ¿Tú eres familia de xx? ¿Yo? Yo no soy familia de él. Pero, ¿por qué si él sigue siendo un hombre normal?, de que su gusto sea de su mismo género no quiere decir que él tenga una enfermedad. Es el Covid, entonces él carga el Covid. Entonces, a nosotras nos toca aprender y desaprender con el tema de la sexualidad, porque es algo que culturalmente lo tenemos arraigado, de que si tú tienes un hijo varón y tienes una sobrina que son gay o lesbiana no dejes que ande con él porque se le va a pegar, tenemos que tener en cuenta que eso no es una enfermedad, que eso es decisión personal de cada quien con sus gustos, es como los gustos por los colores, a mí me gusta el negro, pero de pronto a Leidy le gusta el blanco, entonces yo cómo voy a mandar en los gustos de cada persona, no puedo.

Yeimi V.*:* Esto está tan arraigado culturalmente aquí en La Guajira como tal, que hablar solamente de ese tema genera incomodidad en la familia, es un tema que no se puede hablar en casa, es un tema que si tú lo explicas a tus hijos de manera pública, por ejemplo en una reunión familiar, no se siente bien. Dando un ejemplo: si un niño pregunta ¿y él que es?

No, él es gay, ya eso, cuando se nombra la palabra gay, cuando se nombra la palabra lesbiana o cuando se nombra la palabra trans, como que abren los ojos todo el mundo y dicen: "No, eso es caca", por decirlo de alguna manera, "eso es caca". Eso no se puede mencionar, eso no se puede decir, y es algo que nosotras tenemos que comenzar a hablarles a nuestros hijos y naturalizarlo, porque es lo que nosotros estamos viviendo ahora y es lo que nosotros tenemos que enseñarles a nuestros hijos.

Angélica: Creo que, Leidy, hay un conflicto entre las mismas mujeres feministas; justo estaba conversando aquí mientras tu ponías el tema, y es que hay cosas que aunque queramos hacer el movimiento feminista, no es lo real y correctamente aceptado decir que las mujeres trans deben incluirse, sino mujeres LBI, porque todavía no aceptan lo de transexual, porque es que siempre se dice que el hombre, las mujeres trans nunca van a dejar de sentir como hombre, o sea, el sentimiento de ellas aflora, sentimiento de hombre, eso también es como cuidar. Yo diría que lo dejáramos en mujeres diversas para no colocar, coma, etcétera, coma, etcétera, sino mujeres diversas y ahí como que es amplio el término.

Yandi: Es mejor como lo estábamos planteando de colocarlo detalladamente. Somos un colectivo de mujeres indígenas, afrodescendientes, mestizas, sin reconocimiento étnico, campesinas, con diversidad de género y opciones sexuales, que habitamos en el sur de La Guajira, que nos hemos juntado para luchar por nuestros derechos a tener

una vida libre de violencias patriarcales, racistas y las que genera el modelo de desarrollo en nuestro territorio étnico, nos seguimos juntando…

De esta forma, recogiendo todas nuestras discusiones, resolvimos de la siguiente manera, y de forma temporal, la pregunta: ¿Quiénes somos? Y construimos nuestra ruta de acción. Sabemos que es un ejercicio de tránsitos, de avances, de tensiones, de conflictos y decidimos asumirlos en juntanza.



Círculo Intercultural de Mujeres en Resistencia

¿Quiénes somos?

Somos un colectivo de mujeres indígenas, afrodescendientes, mestizas, algunas sin reconocimiento étnico o en proceso de autorreconocimiento, campesinas, con diversas identidades de géneros y opciones sexuales, que habitamos en el sur de La Guajira. Por nuestra construcción cultural e histórica ha habido una negación en el reconocimiento de otras identidades de género y opciones sexuales. Nosotras, conscientes de ello, estamos trabajando en reconocerlas.

Nos hemos juntado para luchar por nuestro derecho a tener una vida libre de violencias patriarcales, racistas y las que genera el modelo de desarrollo en nuestros territorios étnicos. Nos seguimos reuniendo para fortalecer vínculos y materializar nuestro proceso de formación, visibilizarnos y agrandar nuestro colectivo, llegando a otras comunidades.

Queremos llegar a otras mujeres de La Guajira para que sepan que no estamos solas, que hay organizaciones y redes entre nosotras. Trabajamos para fortalecernos políticamente y posicionarnos como mujeres dentro del territorio, y ser un apoyo para aquellas que lo necesitan en los diferentes lugares, que han sido víctimas de violencias y de desplazamiento. Un grupo de mujeres que queremos dar a conocer nuestros derechos y sensibilizar a otras, y unirnos para ser una voz colectiva. Queremos crear o fortalecer grupos de mujeres en cada territorio, a partir de nuestra experiencia.

Pretendemos articularnos con otras organizaciones que tengan la misma apuesta política. Crear lazos de hermandad, sororidad y encuentro con otros grupos o colectivos de mujeres en el territorio.

LA NEGRA CIMARRONA

Soy Ella, La Maye, afrodescendiente de los Barbaros Hoscos, cimarrones de la comunidad de Roche, de esos negros esclavizados que hace muchísimos años se sublevaron contra los colonos y se fueron hacia las montañas espesas del Cerro el Cerrejón, de donde me desarraigaron de mi terruño para extraer de las entrañas de la tierra una piedra mágica llamada carbón. Nos cimarronearon para liberarse del yugo colonial al que estaban sometidos.

Soy descendiente de negros traídos de África. Seres humanos fuertes, inteligentes, sagaces guerreros, astutos y arriesgados, que no le temen a las dificultades, personas humildes y trabajadoras. Fuimos llamados Barbaros Hoscos Cimarrones haciendo referencia a su valentía, a su color negro y a su gallardía de guerreros; donde se cortan se amarran y siguen su lucha de resistencia de negras esclavizadas.

Soy Ella, la negra bárbara hosca cimarrona que heredó de sus ancestras y ancestros la liberación para procrear y defender sus derechos y los de su comunidad. Ahora te invito a ti, Ella, a que te reconozcas como lo que eres, buscando en tus raíces, de dónde vienes y quién eres.

ENERIS MOLINA RAMÍREZ (COMUNIDAD ROCHE)


Eneris Molina Ramírez

Nuestra ruta de acción

✳ QUÉ NOS PROPONEMOS ✳

Promover procesos de autorreconocimiento étnico-racial con niñas, niños y jóvenes afrodescendientes, indígenas, campesinos y campesinas que nos permitan posicionar las epistemologías de nuestros pueblos, así como combatir violencias patriarcales, racistas y extractivistas en nuestro territorio.

CÓMO LO HAREMOS

Estrategia	Acciones
Educación formal y popular. Nuestras voces, cuerpos e historias. Contar historias sobre los pueblos originarios y desde la diáspora: lecturas, cuentos, de dónde venimos, cómo era la historia en tu pueblo de origen, personas que han hecho historia en el territorio, el lugar político de las mujeres en nuestras comunidades.	◈ Encuentros formativos con maestras y maestros de escuelas. ◈ Cuentos alrededor del fogón con sabedoras, mayoras, soñadoras, *ouutsü*. ◈ Talleres semestrales de elaboración de muñecas indígenas, negras y afrodescendientes.

MATERIALES

- Cuentos y relatos producidos por escritoras y escritores de La Guajira.
- Cuentos, relatos, cartografías sociales, materiales sonoros y audiovisuales producidos por mujeres y hombres que vienen participando del proceso “Educación intercultural para la defensa del territorio”.
- Nuevas historias construidas por niños, niñas y jóvenes a partir de los encuentros.

Nuestra ruta de acción

✳ QUÉ NOS PROPONEMOS ✳

Promover espacios de encuentro comunitario entre mujeres, que permitan desnaturalizar y combatir violencias machistas, racistas y extractivistas contra nuestros cuerpos.

CÓMO LO HAREMOS

Estrategia	Acciones
Encuentros comunitarios en espacios en los que culturalmente se hallan las mujeres.	Comadreando. Encuentros de mujeres guajiras por una vida libre de violencias.

MATERIALES

- Saberes y experiencias populares.
- Librillos de sistematización de experiencias de los Círculos de la Palabra de las Mujeres.
- Cuentos y relatos producidos por mujeres.

Nuestra ruta de acción

✳ QUÉ NOS PROPONEMOS ✳

Conmemorar fechas emblemáticas que hacen memoria de las luchas históricas de las mujeres por el reconocimiento de sus derechos.

➡ CÓMO LO HAREMOS

Estrategia	Acciones
• Movilización social. • Pronunciamientos con demandas de las mujeres. • Espacios de diálogo local y regional.	**21 de mayo:** Día de la Afrocolombianidad. **8 de mayo:** Día Internacional de las Mujeres Trabajadoras. **25 de julio:** Día de las Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. **5 de septiembre:** Día de las Mujeres Indígenas. **12 de octubre:** Día de la Resistencia Indígena. **26 de octubre:** Día de las Mujeres Campesinas. **25 de noviembre:** Día Internacional de la Eliminación de las Violencias contra las Mujeres.

Nuestra ruta de acción

✳ QUÉ NOS PROPONEMOS ✳

Documentar casos de violencias contra mujeres en el sur de La Guajira.

CÓMO LO HAREMOS

Estrategia	Acciones
Revisión de prensa. Acopio de información institucional.	◈ Revisión mensual de prensa frente a los casos de violencias contra las mujeres del sur de La Guajira. ◈ Solicitar información semestral a las Comisarías sobre casos de violencias denunciados por mujeres. ◈ Producir informes semestrales con cifras y análisis sobre el acceso de las mujeres a la justicia.

MATERIALES

- Prensa.
- Información institucional.

Nuestra ruta de acción

✳ QUÉ NOS PROPONEMOS ✳

Comunicar desde nuestras experiencias y desde el territorio situaciones de violencias, y nuestras demandas por el derecho a una vida digna como mujeres indígenas, afrodescendientes, mestizas, sin reconocimiento étnico, campesinas, con diversas identidades de género y opciones sexuales, que habitamos en el sur de La Guajira.

CÓMO LO HAREMOS

Estrategia	Acciones
Acción en redes sociales.	Piezas comunicativas sobre: ◈ Tipos de violencias. ◈ Rutas de atención en casos de violencias. ◈ Situaciones y datos de violencias. ◈ Dificultades para el acceso a la justicia. ◈ Fechas conmemorativas. ◈ Escritos reflexivos desde nosotras.

MATERIALES

Informes y materiales audiovisuales producidos por las mujeres.

Nuestra ruta de acción

✳ QUÉ NOS PROPONEMOS ✳

Fortalecer nuestras capacidades para la promoción y exigibilidad del derecho de las mujeres a una vida libre de violencias patriarcales, racistas y las que genera el modelo de desarrollo en nuestros territorios.

➡ CÓMO LO HAREMOS

Estrategia	Acciones
Círculo en formación.	Espacios de formación mensuales.

☞ MATERIALES

Materiales e informes producidos por organizaciones de mujeres.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ballesteros Trujillo, Blanca Zulema. (2016). Sobre el pensamiento de Frantz Fanon en piel negra, máscaras blancas y "racismo y cultura", entre otras reflexiones relevantes. *Temas Sociales*, (39), 171-188. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n39/n39_a08.pdf

Cabnal, Lorena. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de *Abya Yala*. En *Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Recuperado de https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf

Carrera Maldonado, Beatriz y Ruiz Romero, Zara. (2014). Prólogo. En *Abya Yala Wawgeykuna: Artes, saberes y vivencias de indígenas americanos*. Seminario realizado entre el 17 y 18 de noviembre de 2014, Área de Historia del Arte, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.



https://www.upo.es/investiga/enredars/wp-content/uploads/2017/03/Pr%C3%B3logo.pdf

Carneiro, Sueli. (2005). Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Nouvelles Questions Féministes, 24*(2), 21-26.

Castillo, Elizabeth. (2011). "La letra con raza, entra". Racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana. *Pedagogía y Saberes*, (34), 61-73.

Curiel, Ochy. (9 de agosto de 2018). ¿Qué es la colonialidad? [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=2non_MMVXGc

Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Fanon, Frantz. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Frantz Fanon. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, (29), 119-135.

Grifo, Marcelo. (2013). *Reinterpretando a Frantz Fanon, una aproximación teórica sobre la obra Piel Negra Máscaras Blancas*. Recuperado de https://cdsa.aacademica.org/000-010/152.pdf

Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.



Korol, Claudia. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*. GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre. https://grain.org/media/W1siZiIsIjIwMTYvMTIvMDIvMThfMjdfMTBfOTIwX1NvbW9zX3RpZXJyYV9zZW1pbGxhX3JlYmVsZGlfYV92X2RpZ2loYWwucGRmIl1d

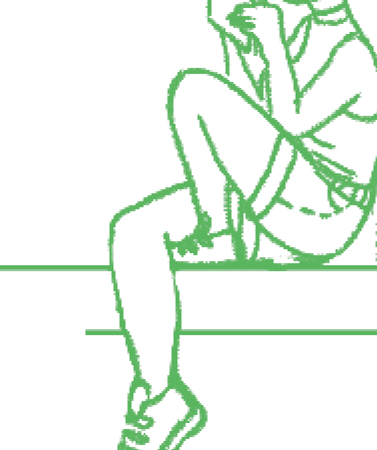
Lorde, Audre. (1981). *Usos de la ira: las mujeres responden al racismo*. Recuperado de https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/uial/

Mena, María Isabel. (2016). Racismo e infancia [Archivo de vídeo]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=joZcrtAvpQo

Meriño, Rodolfo. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Frantz Fanon. *Hermenéutica Intercultural: revista de filosofía*, (29), 119-135. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6510181

Mignolo, Walter. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Mosquera, Claudia; León, Ruby y Rodríguez, Margarita. (2009). *Escenarios pos-Durban. Para pueblos y personas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



Quijano, Aníbal. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.



Rodríguez, César. (14 de mayo de 2011). "La esclavitud es un trauma fundacional". Dejusticia. Recuperado de https://www.dejusticia.org/la-esclavitud-es-un-trauma-fundacional/

Santos-Febres, Mayra. (s.f.). *Más mujer que nadie: los retos de las mujeres en el nuevo milenio*. Recuperado de http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v11/santos-febres.htm

Segato, Rita. (2006). *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Recuperado de http://dan.unb.br/images/doc/Serie404empdf.pdf

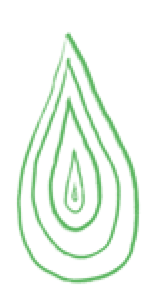
Stolcke, Verena. (2000). *¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?* Recuperado de https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701403

Tatis Guerra, Gustavo. (2009). Clotilde tiene una marca. En Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Ruby Esther León Díaz y Margarita María Rodríguez Morales, Escenarios post-Durban.

Trebisacce, Catalina. (2016). *Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista*. Recuperado de https://www.moebio.uchile.cl/57/trebisacce.html.

Wade, Peter. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.







Autorreconocimiento y lucha contra el racismo. Mujeres del sur de La Guajira se terminó de editar en el mes de febrero de 2022 como parte de la serie **Palabrear. Círculos de mujeres wiwas, wayuu y afrodescendientes**. En su diseño se utilizaron las tipografías Asap, Chaparral y Resistencias. Para su impresión se usó papel bond de 75 gramos.



La serie *Palabrear. Círculos de mujeres wayuu, wiwas y afrodescendientes* recoge en cuatro libros las experiencias de encuentro entre mujeres de la Sierra Nevada de Santa Marta, el sur de La Guajira y Cartagena que reflexionaron de manera crítica y situada desde sus territorios en torno a dos asuntos fundamentales: violencias contra las mujeres y participación política.

Este libro cuenta la experiencia de las mujeres en el sur de La Guajira, quienes decidieron construir una agenda de acción colectiva dirigida a combatir el racismo y promover el autorreconocimiento. En esta sistematización nos situamos desde lugares que atraviesan lo corporal, lo íntimo y nuestras relaciones en una estructura social, económica, política y cultural específica. Las experiencias corporales del racismo en ocasiones son banalizadas y se les resta estatus político. Además, se leen desde el lugar inferiorizado de las discusiones que se feminizan. Aquí las situamos en un lugar político importante para comprender la experiencia del racismo y las subjetivaciones que produce en las mujeres de este territorio.





CinepProgramaporlaPaz
Cinep_ppp
Cinep_ppp
Cinepppp
CINEP/PPP







